J. KRISHNAMURTI
SERÁ QUE A HUMANIDADE PODE MUDAR?
KRISHNAMURTI EM DIÁLOGO COM OS BUDISTAS

J. KRISHNAMURTI

SERÁ QUE A HUMANIDADE PODE MUDAR?

J. KRISHNAMURTI EM DIÁLOGO COM OS BUDISTAS

Z.C.

INTRODUÇÃO

O que está a acontecer no mundo indiciará a necessidade de uma mudança fundamental na consciência humana e será essa mudança possível? Esta é uma questão central tanto nos ensinamentos de Krishnamurti como nos de Buda e, em 1978 e 1979, o eminente mestre budista, Walpola Rahula, veio a Brockwood Park em Inglaterra para colocar questões que lhe tinham ocorrido quando lia os livros de Krishnamurti. Aquele que viria a ser chanceler da Universidade de Estudos de Budismo e de Pali do Sri Lanka, Walpola Rahula, era uma reconhecida autoridade em Budismo quer da escola Theravada como da escola Mahayana. Fez palestras em universidades em todo o mundo e foi o autor do artigo sobre Buda na Enciclopédia Britânica. Escreveu igualmente uma conhecida introdução ao Budismo traduzida em diversas línguas, intitulada *What The Buddha Taught* [O que Buda Ensinou]. Em sua companhia encontrava-se Irmgard Schloegl, uma conhecida professora de Budismo Zen e durante vários anos bibliotecária da Buddhist Society of London [Sociedade Budista de Londres].

Quase todas as conversas, nas quais o físico David Bohm e o cientista e escritor Phiroz Mehta também participaram, começam com o Doutor Rahula a levantar uma questão de crucial importância para uma mudança radical no modo como em geral nos vemos a nós próprios, como vemos os outros, a vida e a morte.

A natureza da identidade pessoal, se há uma verdade relativa e uma verdade suprema, e a distinção entre a visão interior e a compreensão intelectual são tópicos nos quais ele defende que Buda e Krishnamurti disseram substancialmente as mesmas coisas. Explica também a Krishnamurti que, do seu ponto de vista, o ensinamento original de Buda foi, ao longo dos séculos, mal compreendido e mal interpretado, particularmente em relação à natureza da meditação e à forma de meditação conhecida como satipatthana ou «atenção plena».

Em cada um dos encontros, contudo, em vez de discutir se a tese do Doutor Rahula estava certa ou errada, Krishnamurti conduz o debate numa direcção muito diferente. Porquê comparar, pergunta ele? Que valor tem tal comparação? Por que tornar Buda assunto de discussão entre os dois? Delicadamente e num tom suave, Krishnamurti desafia Walpola Rahula a dizer se está a participar na conversa como budista ou como ser humano, se considera que a humanidade está de alguma maneira a progredir psicologicamente e que significado dá à palavra «amor».

Contudo, na maior parte destas conversas, o Doutor Rahula continua a estabelecer um paralelo entre o que Buda disse e o que diz Krishnamurti, de modo que o leitor interessado nessa investigação encontra aqui inúmeros motivos de interesse. Todavia a outro nível algo bastante diferente acontece. Várias vezes, após descrever, digamos, o papel do pensamento na criação do «eu», Krishnamurti pergunta ao Doutor Rahula e aos outros participantes: Consegue *ver* isso? A palavra «ver» está correctamente realçada porque o ver em questão é claramente usado com o sentido de ver com tal profundidade e clareza, que a consciência e simultaneamente a acção são radicalmente transformadas. É também significativo o facto de Krishnamurti desenvolver a sua discussão com uma série de perguntas, sendo que em algumas delas ele quer que os seus

ouvintes mergulhem, mais do que lhe respondam – uma distinção que eles nem sempre conseguem fazer facilmente.

Isto conduz o debate para uma área que nos é familiar a todos, pelo menos até certo ponto – compreender verbalmente em detrimento de uma compreensão tão profunda, que nos faça mudar o nosso comportamento. Quase todos nós já teremos olhado para alguma coisa que fizemos e, perante tal, dito: «Vejo por que razão assim agi e não devia tê-lo feito»; contudo, repetimos o mesmo pouco tempo depois. «Não devia ter-me ofendido com aquela crítica», «Não devia ter perdido a paciência», «Não devia ter dito aquilo, não serviu de nada». Em todos estes casos somos capazes de expressar com grande clareza a razão por que fizemos o que fizemos e porque não o devíamos fazer, para depois darmos connosco a fazer precisamente o mesmo outra vez. Por outras palavras, a nossa compreensão foi meramente verbal ou intelectual, faltando-lhe aquilo a que podemos chamar a visão interior radical e, decididamente, nada de semelhante ao que nos referimos quando dizemos: «Compreendi *perfeitamente.*»

O que produz então uma mudança fundamental num ser humano? E o que dá origem a uma consciência infinita e expandida? Esta é uma questão que percorre, como um fio condutor, todas estas conversas. Walpola Rahula diz, repetidas vezes, todas as palavras certas e Krishnamurti não nega que o seu interlocutor budista veja exactamente a verdade a que estas palavras se referem. Mas Krishnamurti insta-o a que vá mais longe e que explique como aparece esse ver e a discutir a natureza e a qualidade da mente que tem tal claridade. Este é, de facto, o cerne do encontro.

A maior parte deste livro consiste nestas cinco conversas. Todavia, uma vez que elas têm a ver com barreiras a alterações de percepção profundas, o livro contém, também, uma secção final de perguntas em que pessoas que creem não ter mudado após

ouvirem Krishnamurti lhe pedem uma justificação. As variadas e, algumas vezes, enérgicas respostas que ele dá podem ser de tanto interesse para budistas como para os estudantes de Krishnamurti e para leitores de nenhum destes dois grupos.

De que servirá este encontro? Esta parece ser uma pergunta cuja natureza exige, em si mesma, que a resposta, se a houver, seja deixada exclusivamente ao leitor.

David Skitt

PREFÁCIO À EDIÇÃO PORTUGUESA

O título deste livro coloca uma questão fundamental em relação ao estado actual da humanidade e à sua natureza. A mudança de que se fala não é meramente uma modificação superficial, mas implica também a própria estrutura da psique, onde reside a raiz dos nossos problemas. Colocar esta pergunta é o mesmo que expressar a preocupação mais profunda e universal sobre a integridade humana e a actuação correcta no mundo.

O conteúdo do livro consiste mais propriamente numa série de cinco diálogos entre Krishnamurti e um pequeno grupo de monges e mestres budistas, que decorreram em Brockwood Park, o centro educacional fundado em Inglaterra por Krishnamurti em 1969, com algumas pessoas também presentes, como David Bohm e Phiroz Mehta. A estes diálogos segue-se, então, uma secção mais curta de perguntas e respostas retiradas de diferentes palestras e discussões e versando as várias razões pelas quais nós, seres humanos, não mudamos.

Krishnamurti considerava os seus ensinamentos – como se tem denominado o corpo da sua obra – como sendo essencialmente de natureza religiosa. A sua intenção era mostrar um espelho ante a condição humana nas suas manifestações íntimas e públicas. Esta reflexão não era meramente descritiva, era antes acompanhada por uma vasta gama de visões interiores cuja verdade, quando

percepcionada, seria o verdadeiro factor que produziria a transformação ou mudança que é tão urgentemente necessária. A ênfase, assim, residia na consciência de si próprio e na compreensão de si próprio, pois é a natureza da consciência manifestando-se em cada um e em todos nós que é o objecto de investigação. Uma vez que no campo psicológico a aprendizagem não pode ser feita por outra pessoa, Krishnamurti negou qualquer autoridade no assunto e instou-nos a que cada um de nós se tornasse a luz de si próprio.

Talvez não seja de surpreender que os budistas procurassem dialogar com Krishnamurti. Para a maior parte das pessoas familiarizadas tanto com os ensinamentos de Krishnamurti como com o Budismo, é evidente que há uma grande semelhança entre ambos. De facto, para os budistas, nestes diálogos, os ensinamentos de Krishnamurti são uma expressão perfeita, em linguagem moderna, daquilo que Siddharta Gautama ensinou há 2500 anos. Também é bem sabido entre os estudantes do trabalho de Krishnamurti que ele tinha o mais elevado respeito por Buda, considerando-o, talvez, como o único mestre histórico que descobriu a verdade. À medida que os diálogos entre os monges e K – como ele se costumava referir a si próprio – se desenrolam, é de facto evidente que ambos os ensinamentos possuem muita matéria em comum e pode dizer-se, resumidamente, à maneira budista, que são a investigação sobre a natureza, as causas e o fim do sofrimento. Isto parece ser o suficiente, em princípio, para um acordo imediato entre eles que resolveria a questão. Contudo, subjacente a toda a questão está a pergunta se é o conhecimento ou a percepção interior o factor que liberta a mente humana do seu condicionamento destrutivo.

Para K, o conhecimento não é a jangada para atravessar para a outra margem. Embora ele aceite haver evolução e progresso biológico e tecnológico, nega a existência de coisa semelhante na

psique. Para ele, atingir a verdade não é um processo gradual e não tem nada que ver com o movimento entre os opostos psicológicos. Para ele, os factos não têm opostos e permanecer com os factos é o que põe fim ao movimento dualista e contraditório da vida do quotidiano. Os factos são realmente o que é presente e, por isso, percepcioná-los não é uma questão de tempo. Para ele, este ver instantâneo acontece sem a palavra e as suas associações e não requer disciplina, prática ou orientação. Isto, por sua vez, nega a necessidade de livros sagrados, métodos e autoridades espirituais, incluindo a sua própria.

No centro destes diálogos está a investigação sobre a natureza do eu psicológico. Para K, a essência do eu é o processo de identificação. Este processo inclui a estrutura do desejo, que K descreve como a identificação do pensamento com a sensação. Esta identificação leva a seguir as sensações imaginadas do prazer, a que a mente se apega. Este apego gera dependência, a qual produz o seu próprio sofrimento e receio de perda, criando assim um círculo vicioso que torna a mente irracional. Assim, o pensamento, que tem o seu lugar próprio e adequado em todas as espécies de actividades práticas, gera desordem no campo psicológico. A questão é, então, como observar todo este processo, de forma a percepcionar-se o seu perigo, permitindo, desta forma, que ele desapareça. É só num estado íntegro como este que há amor sem apego e que a acção é completa.

Para K, era imperativo a mente estar em absoluta ordem, pois só uma mente assim pode despertar para a percepção mais profunda da verdade, numa outra dimensão a que se pode chamar sagrada. Para ele, estabelecer esta base era virtude. Neste contexto, ordem significa observar e compreender todo o movimento do pensamento de forma a que ele tenha o seu próprio lugar relativo e, além disso, permaneça inactivo, deixando assim que a mente

possa ficar completamente silenciosa. Para K, esta qualidade de espaço e silêncio interiores era o próprio domínio da meditação, que ele definia como esvaziar a consciência de todo o seu conteúdo. K entendia a consciência como sendo comum a toda a humanidade, por isso, essencialmente, ela não é individual. Esta consciência universal é a corrente da experiência, pensamento e tempo, e o seu término – que é a morte do «eu» psicológico – representa para ele a dimensão intemporal do ser.

Tal parece ser o mapa geral que K decalca da condição humana e da sua possível e necessária libertação. Por isso, na perspectiva de K, a resposta a se a humanidade pode mudar é que com toda a certeza que pode se se realizar esta viagem interior de auto-conhecimento. Então, por que é que não mudamos? Os excertos da última secção do livro apresentam uma variedade de razões que, na sua essência, se prendem com o facto de não conseguirmos ver os perigosos erros dos nossos percursos.

Ver é a verdadeira questão. Esta viagem de auto-inquirição não é uma questão de suposições, de ideias preconcebidas, esquemas, métodos e identificações. Uma pessoa é apenas um ser humano enfrentando a própria humanidade na sua mais completa e incondicional nudez. A simplicidade, honestidade e austeridade de tal percepção não-dualista é a disciplina fundamental na qual a verdade gera a liberdade interior. Assim, o que produz mudança não é o conhecimento, mas a percepção interior, que é a percepção instantânea da verdade ou falsidade daquilo que é descrito.

Por sua vez, isto levanta a questão da comunicação, que K definia como encontrar-se ao mesmo nível, com a mesma intensidade e ao mesmo tempo. Tal comunicação, que significa uma comunhão partilhada com o facto, é transformação, na medida em que vai para além do factor condicionante das palavras. As palavras podem até

mesmo não ser necessárias em tal estado, um estado que K não hesita em apelidar amor, que é o mesmo que dizer que o amor é o verdadeiro factor de mudança.

No geral, esta qualidade de amor, de partilhar com outro na comum percepção do que é, é muito rara. Nós experimentamo-la ocasionalmente, mas na maior parte das vezes vivemos ao nível do pensamento condicionado, com as suas identificações divisoras e consequentes conflitos. Mas a abordagem de K não é colocar um ideal de amor em oposição à realidade do conflito. A sua abordagem é dentro da negação, em que a compreensão e o pôr fim àquilo que nega o amor permite o seu desabrochar. Portanto, isto não é uma nova batalha entre aquilo que é e aquilo que devia ser. Como K costumava dizer, apenas existe o que é e a sua percepção não distorcida é o que dissolve os factores de fragmentação e, por isso, dá origem ao todo. Esta abordagem implica um estado altamente sensível e vulnerável em que a aprendizagem é feita por si própria. Em última instância, significa apreender sem alguém que apreende, pensar sem pensante, agir sem agente, quer dizer, viver sem qualquer entidade censória ou controladora. Mas este processo é mais subtil do que as palavras poderão deixar transparecer, na medida em que a sua total liberdade surge com a total responsabilidade e não tem nada que ver com agir como nos apetece. Está aqui implicada a percepção interior de que o amor é uma forma de acção que constitui a sua própria virtude.

Há grande beleza, inteligência e ordem em toda esta investigação sobre a natureza da mudança. Há também um necessário enigma na medida em que a verdadeira mobilização requer a humildade de desconhecer. De facto, toda a viagem parece necessitar deste estado de desconhecimento como ponto de partida sadio. Ver, neste sentido, é desconhecer e é este ver que faz descobrir a nossa liberdade essencial e existencial.

Neste sentido, este livro não é acerca do Budismo, mas trata da investigação universal sobre a natureza e o fim do sofrimento. Todos nós temos consciência das numerosas crises que actualmente enfrentamos no mundo em geral e no meio à nossa volta. Estas crises estão aí e nós estamos no meio delas, uma vez que são o resultado do pensamento e da acção humana. O ver está também aí e o tempo é sempre agora. É pois nossa a decisão de assumir toda esta responsabilidade e aventurarmo-nos na desconhecida viagem da descoberta, cujo primeiro passo é, como diz K, o último.

Javier Gómez Rodríguez

NÃO DIRÁ KRISHNAMURTI O MESMO QUE DISSE BUDA?

Primeira conversa com os mestres budistas
Walpola Rahula e Irmgard Schloegl, com
o Professor David Bohm e outros

WALPOLA RAHULA: Tenho seguido os seus ensinamentos – se me permite que use essa palavra – desde a minha juventude. Li com grande interesse a maior parte dos seus livros e há muito que desejava ter esta conversa consigo.

Para alguém que conheça bastante bem o ensinamento de Buda, os ensinamentos que o senhor veicula são bastante familiares, não se trata de nada de novo. O senhor ensina hoje num idioma diferente, num estilo novo com novas roupagens aquilo que Buda ensinou há 2500 anos. Quando leio os seus livros, escrevo muitas vezes à margem, comparando o que diz com Buda; às vezes até cito o capítulo e o verso ou o texto – não só o ensinamento original de Buda, mas também as ideias dos filósofos budistas mais recentes – como eles, também o senhor põe as coisas da mesma forma. Fiquei surpreendido como as expressou tão bem e de forma tão bela.

Então para começar queria referir, brevemente, alguns pontos que são comuns entre os ensinamentos de Buda e os seus. Por exemplo, Buda não aceitou a noção de um Deus criador, que governa este mundo e recompensa e pune as pessoas pelos seus actos. O senhor também não, creio eu. Buda não aceitou a antiga ideia brâmane dos Vedas de uma alma ou *atman* eterna, permanente, para todo o sempre, imutável – Buda negou isso. O senhor, penso, também não aceita esta ideia.

Buda começa o seu ensinamento partindo da afirmação que a vida humana é uma existência problemática, de sofrimento, de conflito e de dor. E os seus livros dão sempre ênfase a isso. Da mesma forma, Buda diz que o que causa este conflito, este sofrimento é o egoísmo criado pela falsa ideia do «eu», o meu «eu», o meu *atman*. Creio que o senhor também diz isso.

Buda diz que, quando nos libertamos do desejo, do apego, do eu, estamos livres do sofrimento e do conflito. E o senhor disse algures, lembro-me, que a liberdade significa a libertação de todo o apego. Isso é exactamente o que Buda ensinou, de *todo* o apego. Não há discriminação entre o apego que é bom e o apego mau – claro que ela existe na vida prática, diária mas, em última instância, não há tal divisão.

Há, assim, o ver a verdade, a compreensão da verdade, o ver as coisas como elas são; como Buda diz, em terminologia budista, *yatha bhutam*. Quando se faz isso, vê-se a realidade, vê-se a verdade e libertamo-nos do conflito. Penso que disse isto muitas vezes – por exemplo, no livro *Truth and Actuality* [Verdade e Realidade]. Isto é conhecido no pensamento budista como *samvriti-satya* e *paramartha--satya*: *samvriti-satya* é a verdade convencional e *paramartha-satya* é a verdade absoluta ou a verdade suprema. E nós não podemos ver a verdade suprema ou absoluta sem ver a verdade convencional ou relativa. Essa é a posição budista. E creio que o senhor diz a mesma coisa.

A um nível mais popular, mas igualmente importante, o senhor diz sempre que não devemos depender da autoridade – da autoridade de ninguém, do ensinamento de ninguém. Temos de ser nós próprios a compreender, temos de ser nós mesmos a ver. Este é um ensinamento muito conhecido no Budismo. Buda disse aos Kalamas: «Não aceitem qualquer coisa simplesmente porque é dito pela religião ou pela escritura, ou por um professor ou guru; aceitem apenas se virem por vocês mesmos que é correcto, se virem que é errado ou mau, então rejeitem-no.»

Numa discussão muito interessante que o senhor teve com Swami Venkatesananda, ele questionou a importância dos gurus e a sua resposta foi sempre: O que pode fazer um guru? Está nas nossas mãos, nenhum guru nos pode salvar. Esta é exactamente a atitude budista – que não se deve aceitar nenhuma autoridade. Depois de ler toda esta discussão no seu livro *The Awakening of Intelligence* [O Despertar da Inteligência], escrevi que também Buda dissera estas coisas, resumindo-as em duas linhas no *Dhammapada*: *tumhehi kiccam atappam/akkhataro tathagata* somos nós que temos de fazer o esforço, os Budas só ensinam. Isto é o *Dhammapada* que o senhor leu quando era jovem.

Outra questão muito importante é a ênfase que põe na consciência ou em estar consciente, questão essa que, como o *Satipatthana-sutta* explica, tinha grande relevância mos ensinamentos de Buda. Eu próprio fiquei admirado quando li no *Mahaparinibbana-sutta*, um discurso que relata o último mês da sua vida, que, onde quer que parasse e falasse com os seus discípulos, dizia sempre: Estejam alerta, estejam conscientes, cultivem a consciência – que é precisamente o estado a que se refere o termo *satipatthana*. Este é também um ponto muito forte nos seus ensinamentos que eu muito aprecio e sigo.

Outra coisa interessante é a sua constante ênfase na impermanência. Esta é uma das questões fundamentais no ensinamento de Buda; tudo é impermanente, não há nada permanente. E no livro *Freedom from the Known* [Liberte-se do Passado (São Paulo, Cultux, 1991)], o senhor disse que perceber que nada é permanente é de uma extraordinária importância – pois só então a mente se liberta. Isto está em absoluta consonância com as Quatro Nobres Verdades de Buda.

Há outro ponto menor mas interessante que mostra como o seu ensinamento e o de Buda são paralelos.

Creio que é em *Freedom from the Known* que o senhor diz que o controlo e a disciplina exterior não são o caminho e nem uma

vida indisciplinada tem valor. Quando li isto, escrevi à margem: Um brâmane perguntou a Buda como conseguiu atingir tais níveis espirituais, com que preceitos, com que disciplina, com que conhecimento. Buda disse que não foi por conhecimento, nem disciplina, nem por preceitos nem... sem eles. Isto é que é importante – nem com estas coisas nem sem elas, também. É exactamente o que o senhor diz: condena a escravatura da disciplina, mas sem disciplina a vida não tem valor. É exactamente assim no Budismo Zen – não há Budismo Zen, Zen *é* Budismo. No Zen, a escravatura da disciplina é vista como apego e isso é condenável, mas não há no mundo seita budista onde a disciplina seja mais enfatizada.

Temos muitas outras coisas sobre as quais falar, mas, para começar, queria dizer que existe um acordo básico sobre estas questões e que não há conflito entre o senhor e Buda. Claro que o senhor não é budista, como costuma dizer.

Krishnamurti: Não, não sou.

WR: E eu próprio não sei o que sou, não importa. Mas quase não há diferença entre o seu ensinamento e o de Buda, simplesmente o senhor diz a mesma coisa de uma forma fascinante para o Homem de hoje e o de amanhã. E agora gostava de saber o que o senhor pensa sobre tudo isto.

K: Posso perguntar, com o devido respeito, por que razão compara?

WR: É que, quando leio os seus livros, como um estudioso do Budismo, como alguém que estuda textos budistas, vejo que se trata da mesma coisa.

K: Sim, está bem, mas posso perguntar qual é a necessidade de comparar?

WR: Não há necessidade nenhuma.

K: Se não fosse um especialista em Budismo e em todos os sutras e aforismos de Buda, se não tivesse aprofundado o Budismo,

de que modo sentiria presa a sua atenção ao ler estes livros, sem o conhecimento anterior de tudo aquilo que estudou?

WR: Isso eu não lhe posso dizer porque nunca vivi sem esse conhecimento. Nós estamos condicionados, é um condicionamento. Somos todos condicionados. Por isso, não posso responder a essa pergunta, porque não sei qual seria a minha posição.

K: Então, se me permite que lhe faça notar...

WR: Faça o favor.

K: O conhecimento condiciona os seres humanos – conhecimento das escrituras, conhecimento do que os santos disseram, etc., toda a variedade dos chamados livros sagrados – isso ajuda de alguma forma a humanidade?

WR: As escrituras e todo o nosso conhecimento condicionam os seres humanos, não há dúvida disso. Mas eu diria que o conhecimento não é totalmente desnecessário. Buda mostrou muito claramente que, se queremos atravessar o rio e não há ponte, construímos um barco e atravessamos com a ajuda dele. Mas se na outra margem pensarmos: «Oh, este barco foi tão útil, ajudou-me tanto, não posso deixá-lo aqui, vou transportá-lo aos ombros», isso é uma acção errada. O que deveríamos dizer é: «Claro que este barco me ajudou muito, mas atravessei o rio, já não é para mim, vou deixá-lo aqui para outra pessoa.» Esta é uma atitude aberta em relação ao conhecimento e à aprendizagem. Buda diz que mesmo os ensinamentos, não apenas isso, até mesmo as virtudes, as chamadas virtudes morais, também são como o barco e têm um valor relativo e condicionado.

K: Não duvido do que está a dizer, mas gostava de questionar se o conhecimento tem a qualidade de libertar a mente.

WR: Acho que o conhecimento não pode libertar.

K: O conhecimento não pode, mas a *qualidade*, a força, o sentido de capacidade, o sentido de valor que obtemos com o co-

nhecimento, a sensação de que sabemos, o peso do conhecimento – não nos fortalecerá o «eu»?

WR: Com certeza que sim.

K: O conhecimento condicionará realmente o Homem? Por outras palavras, acho que com a palavra «conhecimento» todos nós nos referimos ao acumular de informação, acumular de experiência, acumular de vários factos, teorias e princípios, o passado e o presente; a todo esse conjunto chamamos conhecimento. Será que o passado ajuda? Porque o conhecimento *é* o passado.

WR: Todo esse passado, todo esse conhecimento desaparece no momento em que vemos a verdade.

K: Mas poderá uma mente carregada de conhecimentos ver a verdade?

WR: Claro que se a mente está carregada, repleta e coberta de conhecimentos...

K: Está, geralmente está. A maior parte das mentes está preenchida e estropiada com conhecimento. Estou a usar a palavra «estropiada» no sentido de esmagada. Pode tal mente entender o que é a verdade? Ou deverá ela libertar-se do conhecimento?

WR: Para ver a verdade, a mente tem de se libertar de todo o conhecimento.

K: Sim, então por que razão havemos de acumular conhecimentos e, depois, abandoná-los e procurar a verdade a seguir? Percebe o que estou a dizer?

WR: Sim, acho que na nossa vida diária a maior parte das coisas que aprendemos são inicialmente úteis. Por exemplo, como alunos, na escola, não sabemos escrever sem papel com linhas, mas agora posso escrever sem elas.

K: Espere um minuto, eu concordo. Quando se está na escola ou na universidade, precisamos de linhas para escrever e tudo o mais, mas será que o início, que poderá condicionar o futuro à medida

que crescemos, não será de extrema importância? Compreende o que estou a dizer? Não sei se estou a ser claro. A liberdade está no final ou no início?

WR: A liberdade não tem começo nem fim.

K: Quer dizer que a liberdade é limitada pelo conhecimento?

WR: A liberdade não é limitada pelo conhecimento, talvez o conhecimento que é adquirido e aplicado erradamente possa obstruir a liberdade.

K: Não, não há acumulação de conhecimento correcta ou errada. Eu posso fazer certas coisas condenáveis e arrepender-me ou continuar a fazer essas coisas condenáveis, o que, mais uma vez, faz parte do meu conhecimento. Mas estou a perguntar se o conhecimento conduz à liberdade. Como diz, a disciplina é necessária inicialmente. E, à medida que envelhecemos, ficamos mais maduros, adquirimos capacidades, etc., essa disciplina não condicionará a mente de modo a que ela nunca possa abandonar a disciplina no sentido comum da palavra?

WR: Sim, compreendo. Concordará que a disciplina, no início, é necessária a um certo nível.

K: Questiono isso. Quando digo questionar, não quero dizer que duvido ou que não é necessária, mas que estou a questionar para inquirir.

WR: Eu diria que, em certo nível, a disciplina é necessária, mas depois se nunca a podemos abandonar... estou a falar do ponto de vista do budista. Há dois termos no Budismo em relação ao Caminho, *shaikshya* e *ashaikshya*: *shaikshya* refere-se às pessoas que estão no Caminho, mas ainda não chegaram, para as quais há disciplinas, preceitos e todas essas coisas que são boas e más, certas e erradas. E um *arhat*, que compreendeu a verdade, é designado por *ashaikshya* e não segue nenhuma disciplina porque está para além disso.

K: Sim, compreendo.

WR: Mas isso é um facto da vida.

K: Questiono.

WR: Na minha mente não há qualquer dúvida sobre isso.

K: Então deixámos de inquirir.

WR: Não, não é isso.

K: Quero dizer que estamos a falar de conhecimento, – sendo o conhecimento útil ou necessário, como um barco para atravessar o rio. Quero investigar esse facto ou essa metáfora para ver se é verdade – se tem a qualidade da verdade – ponhamos nestes termos, por agora.

WR: Refere-se à metáfora ou ao ensinamento?

K: A tudo. O que quer dizer – espere um pouco – o que quer dizer aceitar a evolução.

WR: Sim, aceitá-la.

K: Evolução, ou seja, gradualmente, passo a passo, avançar e, finalmente, chegar lá. Primeiro, disciplina, controlo, uso do esforço e, à medida que consigo mais capacidade, mais energia, abandono isso tudo e avanço.

WR: Não há nenhum plano como esse, não há plano.

K: Não, não estou a dizer que há um plano. Estou a perguntar, a indagar se há tal movimento, tal progresso.

WR: O que acha?

K: O que acho? Acho que não há.

Irmgard Schloegl: Concordo consigo. Não acredito que haja.

WR: Está bem, não existe esse tipo de progresso.

K: Temos de aprofundar isto muito cuidadosamente, porque toda a tradição religiosa, budista, hindu e cristã, todas as atitudes religiosas e não-religiosas são apanhadas pelo tempo, na evolução – serei melhor, serei bom e acabarei por desabrochar em bondade. Não é? Acho que há uma base de inverdade nisto. Desculpe pôr isto desta maneira.

IS: Concordo inteiramente com isso pela simples razão que, tanto quanto sabemos, desde que existe a humanidade, sempre soubemos que devíamos ser bons. Se fosse possível progredir por qualquer destas formas, não seríamos os seres humanos que somos hoje. Todos teríamos progredido suficientemente.

K: Teremos nós progredido alguma coisa?

IS: Com rigor, não – ou muito pouco, se é que isso tenha acontecido.

K: Podemos ter progredido tecnologicamente, cientificamente em questões de higiene e coisas semelhantes, mas psicologicamente, interiormente, não – somos o que éramos há 10 mil anos ou mais.

IS: Portanto, o facto de sabermos que devemos fazer o bem e termos desenvolvido tantos sistemas sobre como fazê-lo não conseguiu ajudar-nos a tornarmo-nos bons. Na minha maneira de ver, há um obstáculo específico em todos nós e o que está em questão é superar esse obstáculo – porque a maior parte de nós quer, bem no fundo do seu coração, ser bom, mas a maior parte de nós não o consegue.

K: Nós aceitámos a evolução. Biologicamente há evolução. Transferimos esse facto biológico para a existência psicológica, pensando que evoluiremos psicologicamente.

WR: Não, não acho que seja essa a atitude.

K: Mas é o que quer dizer quando diz «gradualmente».

WR: Não, eu não digo «gradualmente». Não digo isso. A compreensão da verdade, atingir a verdade ou ver a verdade não tem um plano, não tem um esquema.

K: É intemporal.

WR: Intemporal, exactamente.

K: O que é completamente diferente de dizer que a minha mente – que tem evoluído através dos séculos, durante milénios, que é condicionada pelo tempo, que é evolução, que é o acumular de mais e mais conhecimento – revelará a verdade extraordinária.

WR. Não é esse conhecimento que há-de revelar a verdade.

K: Então por que razão hei-de acumular conhecimento?

WR: Como é que se pode evitá-lo?

K: Evitá-lo psicologicamente, não tecnologicamente.

WR: Mesmo psicologicamente, como se consegue isso?

K: Ah! Isso é uma questão diferente.

WR: Sim, como se consegue isso? Porque nós somos condicionados.

K: Espere um pouco. Vamos aprofundar um pouco mais o assunto. Biologicamente, fisicamente, da infância até uma certa idade, adolescência, maturidade, etc., nós evoluímos, isso é um facto. Um pequeno carvalho cresce e torna-se uma árvore gigantesca, isso é um facto. Agora, será um facto – ou simplesmente supomos isso – que temos de crescer psicologicamente? Isso significa psicologicamente falando que no fim acabarei por atingir a verdade ou que a verdade acontecerá se eu preparar o terreno.

WR: Não, isso é uma conclusão errada, é um ponto de vista errado, a compreensão da verdade é uma revolução, não evolução.

K: Então, será que a mente pode existir psicologicamente livre da ideia de progresso?

WR: Pode ser.

K: Não, não é «pode ser», é tem de ser.

WR: Isso é o que eu disse – revolução não é evolução, não é um processo gradual.

K: Então, psicologicamente, pode haver uma revolução?

WR: Ah, sim, com certeza.

K: Que significa o quê? Que nela não existe tempo.

WR: O tempo não existe nisso.

K: Mas todas as escrituras, todas as religiões, quer seja o Islão ou outra qualquer, têm defendido que é necessário passar por certos sistemas.

WR: Mas não no Budismo.

K: Ora espere. Nem falaria no Budismo, não sei, não li nada sobre isso, excepto quando era rapaz, mas isso apagou-se-me da mente. Quando diz que inicialmente a disciplina é necessária e que depois podemos abandoná-la...

WR: Não, eu não digo isso. Não defendo isso e Buda também não.

K: Então desculpe, posso estar enganado.

WR: A pergunta que tenho para lhe fazer é: «Como é que acontece a compreensão da verdade?»

K: Ah, isso é uma questão muito diferente.

WR: O que eu digo é que nós estamos condicionados. Ninguém pode evitar isso, por muito que tente. A revolução é vermos que estamos condicionados. No momento em que se vê isso, não existe tempo, é uma absoluta revolução e isso é a verdade.

K: Suponhamos que uma pessoa está condicionada dentro do padrão da evolução – fui, sou, serei. Isto é evolução, não? A minha acção ontem foi condenável, mas hoje estou a aprender sobre essa indignidade e a libertar-me dela e, amanhã, serei livre. Essa é toda a nossa atitude, a estrutura psicológica do nosso ser. Isto é um facto diário.

WR: Será que vemos isso? A compreensão pode ser intelectual, meramente verbal.

K: Não, não estou a falar de intelectual ou verbal. Eu quero é dizer que essa estrutura é um facto. Vou tentar ser bom.

WR: Não existe essa coisa de tentar ser bom.

K: Não, não há de acordo com Buda, nem com as escrituras, mas o ser humano comum, na vida quotidiana diz: «Eu não sou tão bom como deveria ser, mas – dêem-me umas semanas ou uns anos – e acabarei por ser extremamente bom.»

WR: Essa é sem dúvida a atitude de praticamente toda a gente.

K: Quase toda a gente. Agora, espere um pouco. Esse é o nosso condicionamento – o cristão, o budista, todo o mundo está condicionado por esta ideia, que pode advir do progresso biológico e se deslocou para o campo psicológico.

WR: Sim, é uma boa forma de pôr a questão.

K: Então, como poderá um homem, ou mulher, um ser humano, quebrar este padrão sem introduzir o tempo? Compreende a minha pergunta?

WR: Sim, isso acontece apenas quando se vê.

K: Não, eu não posso ver, se estou preso nesse disparate perverso do progresso. O senhor diz que é só vendo e eu digo que não consigo ver.

WR: Então não consegue.

K: Não, mas eu quero investigar isso. Quer dizer, por que demos ao «progresso», entre aspas, tal importância psicológica?

IS: Não sou uma estudiosa do assunto, mas uma mulher de ciência. Para mim, pessoalmente, como ocidental, como cientista que fui, encontrei a resposta mais satisfatória no ensinamento budista de que sou eu que me cego a mim mesmo, eu sou o meu próprio obstáculo. Enquanto estiver aqui com os meus inúmeros condicionamentos, não posso ver nem agir. Parece haver uma possibilidade...

K: Isso não me ajuda. Está a dizer que aprendeu isso.

IS: Aprendi isso, mas fi-lo do mesmo modo que se aprende a tocar piano, mais do que como se estuda uma disciplina.

K: Mais uma vez, tocar piano, o que significa prática. Então, no fim de contas, do que estamos a falar?

Giddu Narayan: Parece que há aqui uma dificuldade. Há um certo fascínio no conhecimento, um certo poder; acumulamos conhecimento, quer seja budista ou científico, e isso dá-nos uma peculiar sensação de liberdade, embora não seja liberdade – está mais

no âmbito da liberdade convencional. O problema é que, depois de anos de estudo – vinte anos ou mais –, é muito difícil abandonar o que se acumulou, porque, embora esses conhecimentos careçam da qualidade daquilo a que se poderia chamar verdade, é-lhes atribuído grande valor. A dificuldade com todo o tipo de prática parece ser que, por meio dela, se alcança algum objectivo e o que se alcança pertence à realidade convencional, tem um certo poder, um certo fascínio, uma certa capacidade, talvez uma certa clareza.

WR: Por causa disso, ficamos apegados à prática.

GN: Sim e libertarmo-nos é muito mais difícil do que para um principiante; um principiante que não absorveu essas coisas pode ver algo mais directamente do que um homem que tem muita sabedoria adquirida.

WR: Isso depende do indivíduo, não se pode generalizar.

K: Se me permite chamar a atenção, podemos generalizar por princípio. Mas vamos regressar aonde estávamos. Estamos todos enredados nesta ideia de progresso, de alcançar, não é verdade?

WR: Tínhamos acabado de chegar a um consenso nesse ponto, de que a humanidade aceita o facto de que o progresso é uma evolução gradual. Conforme disse, aceita-o como verdade, a nível biológico e consegue prová-lo a esse nível, por isso aplica a mesma teoria ao campo da psicologia. Concordamos que essa é a posição humana.

K: Essa posição é a verdade? Eu aceitei que existe progresso no sentido da evolução biológica e que essa noção foi gradualmente transferida para a existência psicológica. Mas isso é a verdade?

WR: Compreendo agora o que está a questionar. Acho que não é a verdade.

K: Consequentemente, ponho de lado toda a ideia de disciplina.

WR: Eu devia ter dito que não é possível abandoná-la. Se a abandona conscientemente…

K: Não, espere um pouco. Vejo o que os seres humanos fizeram, que foi passar do biológico para o psicológico e, aí, inventaram esta ideia de que acabaremos por atingir a divindade ou a iluminação, alcançar *Brahman* ou o que quer que seja, *nirvana* ou o paraíso, ou o inferno. Se virmos a falsidade disso, de facto, não teoricamente, então o assunto termina.

WR: Completamente. Isso é o que eu tenho vindo sempre a dizer.

K: Por que razão hei-de, então, adquirir psicologicamente o conhecimento das escrituras, disto ou daquilo?

WR: Não há razão para tal.

K: Então por que razão leio Buda?

WR: Como disse, estamos todos condicionados.

David Bohm: Posso fazer uma pergunta? Aceita que somos todos condicionados?

K: O Dr. Bohm pergunta: Aceitamos todos que somos condicionados?

WR: Não sei se o senhor o aceita ou não. Eu aceito. Existir no tempo é estar condicionado.

DB: Bem, o que quero dizer é isto: Creio que Krishnaji disse, pelo menos em algumas das nossas discussões, que ele não foi profundamente condicionado no início e, por isso, teve uma certa percepção interior que não seria vulgar. Está certo?

K: Por favor, não se refiram a mim – posso ser uma excentricidade biológica, por isso deixem-me fora disto. O que estamos a tentar discutir é o seguinte: seremos capazes de admitir a verdade que, psicologicamente, não há qualquer movimento em direcção ao futuro – a verdade desse facto, não a ideia disso? Compreende?

WR: Compreendo.

K: A verdade do facto, e não «eu aceito a ideia», a ideia não é a verdade. Portanto, como seres humanos, vemos a verdade ou a falsidade daquilo que fizemos?

WR: Quer dizer os seres humanos em geral?

K: O mundo inteiro.

WR: Não, eles não vêem isso.

K: Por isso, quando lhes diz: «Obtenham mais conhecimentos, leiam isto, leiam aquilo, as escrituras, o que Buda disse, o que Cristo disse, supondo que ele realmente existiu, etc.», eles estão cheios de um instinto acumulador que, segundo eles julgam, os ajudará a saltar ou a serem impelidos para o céu.

DB: Quando dizemos que somos todos condicionados, como sabemos que somos todos condicionados? Era isso o que eu realmente queria dizer.

K: Sim, a sua questão é: serão todos os seres humanos condicionados?

WR: Trata-se de uma questão muito complicada. No que respeita a nossa sociedade, todos nós estamos condicionados. Não pode existir ninguém que não o esteja, porque se encontra dentro do tempo. Mas do que estamos a falar é da percepção da verdade, que é intemporal e não condicionada.

DB: O que eu queria enfatizar é que, se nós dizemos que somos todos condicionados, pode haver duas formas de responder a isso. Uma pode ser o acumular de conhecimentos acerca do nosso condicionamento, e dizer, por exemplo, que, ao observarmos a experiência humana quotidiana, vemos que em geral as pessoas estão condicionadas. O outro modo será interrogarmo-nos se somos capazes de ver de uma forma mais directa que estamos todos condicionados? Era aí que eu queria chegar.

WR: Claro. Devo dizer que há pessoas que vêem isso.

K: Mas isso ajuda neste assunto? Quer dizer, talvez haja, talvez não haja essas pessoas.

DB: Onde eu queria chegar é que, se dissermos que somos todos condicionados, então acho que não há mais nada a fazer a não ser

uma abordagem de alguma forma disciplinada ou gradual. Isto é, começamos pelo condicionamento.

K: Não necessariamente. Não concordo.

DB: Bem, vamos tentar seguir por aí. Essa é a forma como considero a implicação da pergunta feita pelo Doutor Rahula, que, se todos começamos por ser condicionados...

K: ... E somos.

DB: Então o que podemos fazer no passo seguinte?

WR: Não há nada chamado «o passo seguinte».

DB: Como podemos libertar-nos do condicionamento quando fazemos seja o que for?

WR: A libertação do condicionamento é ver.

DB: Bem, a mesma pergunta: como é que vemos?

WR: Claro que muitas pessoas têm tentado de várias formas.

K: Não, não há várias formas. No momento em que diz «uma forma», já a estamos a condicionar.

WR: Isso é o que eu digo. E o senhor também condiciona com as suas palestras, elas também condicionam. Tentar descondicionar a mente é também condicioná-la.

K: Não, questiono essa afirmação, que aquilo que K. diz condiciona a mente – sendo a mente o cérebro, os pensamentos, os sentimentos, toda a existência psicológica humana. Duvido disso, questiono-o. Se me permite, estamos a sair da questão central.

WR: A questão é: como ver – não é assim?

K: Não, não. Não «como», não há «como». Vejamos em primeiro lugar este simples facto: como ser humano, vejo que sou representante de toda a humanidade – sou um ser humano e, por isso, represento toda a humanidade. Certo?

IS: De forma individual.

K: Não. Como ser humano, represento-o a si, o mundo inteiro, porque eu sofro, porque vivo momentos de agonia, etc., da mesma

maneira que qualquer ser humano. Também como ser humano, serei capaz de ver o passo em falso que os seres humanos deram ao aplicarem na área psicológica os mesmos princípios que são válidos no plano biológico? Biologicamente, sim, há progresso, de pequeno para grande, etc., da roda para o jacto. Como ser humano, sou capaz de ver o engano criado pelos seres humanos ao transferirem esta mentalidade de um plano para outro? Sou capaz de ver isso como vejo esta mesa? Ou digo: «Sim, aceito a teoria, a ideia» e, nesse caso, estamos perdidos. E a teoria, a ideia, não é senão conhecimento.

IS: Se eu vir isso como vejo esta mesa, então já não é uma teoria.

K: Passa a ser um facto. Mas, no momento em que se afasta do facto, torna-se uma ideia, conhecimento, e a busca dos mesmos. E, assim, afasta-se mais do facto. Não sei se me faço entender.

WR: Sim, acho que é assim.

K: O que é que é assim? Os seres humanos afastarem-se?

WR: Os seres humanos estão enredados nisso.

K: Sim. Não é um facto que há progresso biológico, desde uma árvore pequena para uma árvore gigantesca, do bebé para a infância e para a adolescência? Mas teremos passado com essa mentalidade, com essa ideia, com esse facto, para o campo psicológico, dando por adquirido, como facto, que é possível progredir nele? E isso não constitui um movimento falso? Será que me faço entender?

DB: Está a dizer que isso faz parte do condicionamento?

K: Não, para já ponha de parte o condicionamento. Não quero entrar por aí. Mas por que razão aplicamos o facto do crescimento biológico ao campo psicológico, porquê? É um facto que o fizemos, mas por que razão o fizemos?

IS: Quero tornar-me alguma coisa.

K: O que significa que queremos satisfação, segurança, certeza, a sensação de realização.

IS: Isso está no querer.

K: Então, por que razão o ser humano não vê o que fez, de facto, não teoricamente?

IS: O ser humano comum.

K: Você, eu, X, Y.

IS: Não gosto de o ver, tenho medo.

K: Por isso, vivemos na ilusão.

IS: Naturalmente.

K: Porquê?

IS: Eu quero ser alguma coisa que ao mesmo tempo receio não ver. É aqui que está o «porquê».

K: Não, minha senhora, quando vê o que fez, não há medo.

IS: Mas o facto é que, geralmente, não o vejo.

K: Por que razão não o vê?

IS: Julgo que é por causa do medo. Não sei porquê.

K: Está a entrar num campo muito diferente quando fala de medo. Eu apenas queria questionar por que razão os seres humanos fizeram isto, porque jogam este jogo há milénios. Que sentido tem viver nesta estrutura falsa e vir depois alguém dizer que não devemos ser egoístas, que devemos ser isto e aquilo – porquê?

IS: Todos nós temos um lado irracional muito forte.

K: Questiono tudo isso, porque nós vivemos não com factos, mas com ideias e conhecimento.

WR: Com certeza.

K: O facto é que, biologicamente, há evolução; psicologicamente, não há. E por isso, damos importância ao saber, às ideias, às teorias, à filosofia e tudo o mais.

WR: O senhor não vê que possa haver, de alguma forma, um certo desenvolvimento, uma evolução, mesmo psicologicamente?

K: Não.

WR: Mas considere um homem com cadastro criminal, que mente, rouba, etc. – podemos explicar-lhe certas coisas elementares, fundamentais e ele modifica-se, no sentido convencional, torna-se um homem melhor, já não rouba, não diz mentiras ou não quer matar os outros.

K: Um terrorista, por exemplo.

WR: Um homem desses pode mudar.

K: O senhor quer saber qual é o futuro de um homem mau, «mau» entre aspas, tal como o são os terroristas, em todo o mundo... Está a perguntar isso?

WR: Não acha que se pode explicar a um criminoso o erro do seu comportamento? Ao compreender o que lhe disse, quer pela sua própria capacidade de raciocínio, quer pela influência que o senhor exerce sobre ele ou por qualquer outra razão, ele transforma-se, modifica-se.

K: Não tenho a certeza de que se possa falar com um criminoso, no sentido ortodoxo da palavra.

WR: Isso eu não sei.

K: Pode-se pacificá-lo, como sabe, dar-se-lhe uma recompensa e isto e aquilo, mas um homem mentalizado para o crime escutará alguma vez algo de razoável? O terrorista ... será capaz de o ouvir a si, de seguir as suas palavras sensatas? Claro que não.

WR: Não se pode dizer isso, não sei. Não estou completamente certo sobre isso. Mas até ter mais provas, não posso afirmá-lo.

K: Também não tenho provas, mas você vê o que está a acontecer.

WR: O que está a acontecer é que há terroristas e não sabemos se algum deles se transformou num homem bom. Não temos provas.

K: Está a ver, esse é o meu ponto – o homem mau progredir para homem bom.

WR: No sentido vulgar e convencional isso acontece, não podemos negá-lo.

K: Sim, sabemos isso, há dúzias de exemplos.

WR: E não aceitamos isso de forma alguma?

K: Não, espere um pouco. Um homem mau, que diz mentiras, é cruel, etc., provavelmente compreende um dia que leva uma vida hedionda e diz: «Vou modificar-me e tornar-me bom»; mas isso não é bondade. A bondade não deriva da maldade.

WR: Claro que não.

K: Por isso, um «homem mau» – entre aspas – nunca pode tornar-se um homem bom, sem aspas. A bondade não é o oposto da maldade.

WR: A esse nível é.

K: A nenhum nível.

WR: Não concordo com isso.

GN: Acho que podemos dizer da seguinte forma. Ao nível convencional, o homem mau torna-se homem bom. Acho que podemos chamar a isso «progresso psicológico». É algo que nós fazemos, que a mente humana faz.

K: Claro. Você veste amarelo e eu castanho, temos os opostos – noite e dia, homem e mulher, etc. Mas há o oposto de medo? Há o oposto de bondade? Será o amor o oposto do ódio? O oposto, que significa dualidade.

WR: Quer dizer que estamos a falar em termos de dualidade.

K: Toda a linguagem é dualista.

WR: Você não pode falar, eu não posso falar sem ser em termos dualistas.

K: Sim, para comparar. Mas eu não estou a falar disso.

WR: Neste momento está a falar do absoluto, do supremo... Quando falamos de bom e mau estamos a falar dualisticamente.

K: Não, por isso é que quero sair deste assunto.

WR: Não se pode falar do absoluto em termos de bom ou mau. Não há nada chamado bom absoluto ou mau absoluto.

K: Não. A coragem é o contrário de medo? Quer dizer, se não existir o medo, existe a coragem? Ou é uma coisa completamente diferente?

IS: É uma coisa completamente diferente.

K: Por isso, não é o contrário. A bondade nunca é o contrário da maldade. Então, de que estamos a falar quando dizemos: «Vou modificar-me, mudar do meu condicionamento, que é mau, para a libertação desse condicionamento, o que é bom?» Portanto, a libertação é o oposto do meu condicionamento. Por isso, não é liberdade de todo. Essa liberdade tem origem no meu condicionamento, porque estou enredado nesta prisão e quero libertar-me. Trata-se de uma reacção à prisão, não se trata de liberdade.

WR: Não percebo bem.

K. Vamos considerar por uns minutos o seguinte: o amor será o oposto do ódio?

WR: A única coisa que se pode dizer é que onde há amor não há ódio.

K: Não, a minha pergunta é diferente. Eu pergunto: o ódio é o oposto do afecto, do amor? Se é, então, nesse afecto, nesse amor, há ódio porque tem origem no ódio, no seu oposto. Todos os opostos têm origem no seu oposto. Não?

WR: Não sei, isso é o que o senhor diz.

K: Mas é um facto. Olhe, se eu tenho medo, cultivo a coragem. Está a ver, para afastar o medo, tomo uma bebida ou qualquer coisa semelhante e tudo o mais para me ver livre do medo. E, no fim, digo que sou muito corajoso. Todos os heróis de guerra recebem medalhas por isso. Porque têm medo, dizem: «Temos de ir em frente, matar», ou fazem qualquer outra coisa e tornam-se muito corajosos, heróis.

WR: Isso não é coragem.

K: Eu digo que qualquer coisa com origem no seu oposto contém o seu próprio oposto.

WR: Como?

K: Se alguém odeia e, no fim, diz: «Tenho de amar», esse amor nasce do ódio. Porque sabe o que é o ódio e diz: «Não posso ser isto, tenho de ser aquilo.» Portanto, aquilo é o oposto de isto. Assim sendo, o oposto contém isto.

WR: Não sei se é o oposto.

K: É assim que nós vivemos. É assim que nós agimos. Sou sexual, não devo ser sexual. Faço voto de celibato – não «eu» – as pessoas fazem voto de celibato, que é o oposto. É assim que estão sempre presas neste corredor de opostos. E eu questiono todo este corredor. Acho que ele não existe; nós inventámo-lo mas, de facto, ele não existe. Quero dizer, por favor, isto é apenas uma explicação, não aceitem qualquer coisa como certa.

IS: Pessoalmente, como hipótese de trabalho, considero este canal de opostos como um factor de humanização e nós estamos enredados nele.

K: Oh não, não é um factor de humanização. É como dizer: «Eu fui uma entidade tribal, agora tornei-me uma nação e, mais tarde, acabarei por me tornar internacional.» Continua a ser tribalismo em acção!

DB: Acho que vocês os dois estão a dizer que nós, de alguma forma, progredimos, na medida em que não somos tão bárbaros como éramos antes.

IS: Isso é o que eu quero dizer com factor de humanização.

K: Questiono que seja de humanização.

WR: Não gosto de entrar em extremos.

K: Isto não são extremos, são apenas factos. Os factos não são extremos.

DB: Está a dizer que isto não é progresso genuíno? No passado as pessoas eram em geral muito mais bárbaras do que são agora. O senhor diria que esse facto realmente não significa muita coisa?

K: Nós ainda somos bárbaros.

DB: Sim, somos, mas algumas pessoas dizem que não somos tão bárbaros como éramos.

K: Não *tão* bárbaros.

DB: Vamos ver se nos entendemos. Então, diria que isso não é importante, que isso não é significativo?

K: Não, quando digo que sou melhor do que era, isso não tem significado.

DB: Acho que temos de esclarecer isso.

WR: Em sentido relativo, dualista, não aceito isso, não o vejo assim. Mas, em sentido absoluto, último, não há nada disso.

K: Não, último, não – nem mesmo posso aceitar essa palavra «último». Vejo como o oposto surge no dia-a-dia, não no «sentido supremo». Sou ganancioso, isso é um facto. Tento tornar-me não-ganancioso, o que é um não-facto, mas, se permanecer com o facto de que sou ganancioso, posso, efectivamente, fazer alguma coisa a esse respeito. Assim, não há oposto. Por exemplo, a violência e a não-violência. A não-violência é o oposto de violência, um ideal. Por isso, a não-violência é um não-facto. O único facto é a violência. Desta forma, posso lidar com factos, não com não-factos.

WR: Então qual é a sua posição?

K: A minha posição é que não há dualidade mesmo na vida diária. Trata-se de uma invenção de todos os filósofos, dos intelectuais, visionários, idealistas, que dizem que existe o oposto, que trabalham para provar ou alcançar isso. O facto é que eu sou violento, é tudo, lidemos com isso. E, para lidar com isso, não inventemos a não-violência.

IS: A questão agora é: como hei-de eu lidar com isso já que aceitei o facto de que sou violento?

K: Aceitar, não, é um facto.

IS: Tendo compreendido isso.

K: Podemos então continuar, eu mostro-lhe. Mas, primeiro, tenho de ver o que estou a fazer agora. Estou a evitar o facto e a fugir para o não-facto. Isso é o que se passa no mundo. Por isso não fujam, permaneçam com o facto. São capazes disso?

IS: Bem, a questão é: somos capazes? Capazes somos, mas, muitas vezes, não gostamos de o fazer.

K: Claro que somos capazes. É como ver alguma coisa perigosa e dizer: «É perigoso, não me vou aproximar.» É perigoso fugir do facto. Pronto, acabou-se, não fujamos. Isso não quer dizer que vamos treinar, que vamos praticar não fugir. Não fugimos, é tudo. Creio que os gurus, os filósofos, inventaram o fugir. Desculpem.

WR: Não se trata de fugir, é completamente diferente, é errado pôr a questão nesses termos.

K: Não, não é.

WR: Não podemos fugir.

K: Não, estou a dizer não fuja, veja, não fuja, veja. Mas, em vez disso, dizemos: «Não consigo ver porque estou enredado nisso.»

WR: Percebo, compreendo muito bem o que está a dizer.

K: Então, não há dualidade.

WR: Onde?

K: Agora, na vida quotidiana, não em sentido absoluto.

WR: O que é a dualidade?

K: A dualidade são os opostos. Violência e não-violência. Sabe, toda a Índia tem vindo a praticar a não-violência e isso não faz sentido. Apenas há violência, é com isso que temos de lidar. Os seres humanos têm é de lidar com a violência, não com o ideal da não-violência.

WR: Concordo plenamente que quando vemos o facto é com ele que temos de lidar.

K: Sendo assim não há progresso.

WR: Isso é apenas uma palavra que se pode usar de qualquer forma.

K: Não, não é de qualquer forma. Quando tenho um ideal, para atingir esse ideal, preciso de tempo. Certo? Por isso, vou evoluir nesse sentido. Portanto, nada de ideais – só factos.

WR: É isso mesmo. Qual é a diferença? Qual é a discussão entre nós? Ambos concordamos que só existem factos.

K: O que significa que, para ver os factos, não é preciso tempo.

WR: Certamente que não.

K: Portanto, se não é preciso tempo, posso vê-los agora.

WR: Sim, de acordo.

K: Pode vê-los agora. Por que razão não os vê?

WR: Porquê? Essa é outra questão.

K: Não, não é outra questão.

DB:Se levarmos realmente a sério que o tempo não é necessário, podemos talvez esclarecer todo o assunto agora mesmo.

WR: Sim, o que não significa que todos os seres humanos sejam capazes, algumas pessoas são capazes.

K: Não, se eu sou capaz de ver o facto, você também é.

WR: Acho que não, não concordo consigo.

K: Não se trata de uma questão de concordar ou discordar. Contudo, quando temos ideais diferentes dos factos, é preciso tempo para lá chegar, é preciso progresso. Preciso de conhecimento para progredir. Isso tudo está implicado, certo? Então, é capaz de abandonar os ideais?

WR: É possível.

K: Ah, não! A partir do momento em que usa a palavra «possível», o tempo está implicado!

WR: O que quero dizer é que é possível ver os factos.

K: Faça isso agora – desculpe, não pretendo ser autoritário – quando diz «é possível», já se afastou do facto.

WR: Quero dizer, tenho de dizer, que nem toda a gente é capaz.

K: Como sabe?

WR: É um facto.

K: Não, isso não aceito.

IS: Talvez possa dar um exemplo concreto. Se eu estiver numa prancha, bem alto, sobre uma piscina, e não souber nadar e me disserem: «Limita-te a saltar, relaxa completamente e deixa que a água te leve», isso é completamente verdade, eu sou capaz de o fazer. Não há nada que mo impeça, excepto o medo de o fazer. Acho que é esta a questão. Claro que somos capazes, não há qualquer dificuldade, mas há este medo primário que não nos deixa raciocinar, que nos faz esquivar.

K: Por favor, desculpe, não estou a falar disso, não é isso que estamos a dizer. Mas, se percebermos que somos gananciosos, por que razão havemos de inventar a não-ganância?

IS: Não sei, porque me parece tão óbvio que se eu sou ganancioso, então, sou ganancioso.

K: Então, por que razão temos o oposto? Porquê? Todas as religiões dizem que não devemos ser gananciosos, todos os filósofos dignos desse nome dizem: «Não sejam gananciosos» ou outra coisa qualquer. Ou dizem: «Se forem gananciosos não vão para o céu.» Por isso, através da tradição, por meio dos santos, e tudo o mais, cultivou-se sempre esta ideia de oposto. Ora, eu não aceito isso. Eu digo que *isso* é uma fuga a *isto*.

IS: E é. É, quando muito, um ponto intermédio.

K: É uma fuga a isto, certo? E não resolve o problema. Por isso, para lidar com o problema, para o eliminar, não posso ter um pé lá e outro cá. Tenho de ter os dois pés aqui.

IS: E se os meus dois pés estiverem aqui?

K: Espere, isto é apenas uma comparação, nada mais. De facto, não há oposto que implique tempo, progresso, prática, tentativa, vir a tornar-se, toda a gama disso.

IS: Então eu vejo que sou ganancioso ou violento.

K: Agora temos de aprofundar uma coisa completamente diferente. Poderá o ser humano libertar-se da ganância *agora*? Essa é a questão. Não futuramente. Repare, não me interessa não ser ganancioso na próxima vida ou depois de amanhã, o que é que isso interessa? Quero libertar-me da dor, do sofrimento, agora. Então, não tenho quaisquer ideais. Certo? Tenho apenas este facto: sou ganancioso. O que é a ganância? A própria palavra é condenatória. Há séculos que a palavra «ganância» permanece na minha mente e a palavra condena imediatamente o facto. Ao dizer: «Sou ganancioso», já condenei o facto de o ser. Mas serei capaz de olhar para o facto sem a palavra e todas as suas implicações, o seu conteúdo, e a sua tradição? Observe. Não podemos compreender a profundidade do sentimento de ganância ou libertarmo-nos dele se estivermos enredados em palavras. Então, como a ganância diz respeito a todo o meu ser, digo: «Está bem, não vou ficar preso nela, não vou usar a palavra "ganância".» Certo? Mas esse sentimento de ganância ficará, então, livre da palavra, separado da palavra «ganância»?

IS: Não, não fica. Continue, por favor.

K: Então, como a minha mente está cheia de palavras e presa nas palavras, poderá observar alguma coisa, a «ganância», sem a palavra?

WR: Isso é ver realmente o facto.

K: Só assim vejo o facto, só assim vejo o facto.

WR: Sim, sem a palavra.

K: Por isso, a palavra não tem valor, acabou. Aí é que está a dificuldade. Quero libertar-me da ganância, porque tudo no meu

sangue, na minha tradição, na minha educação, na minha cultura me diz para me libertar dessa coisa feia. Por isso, estou constantemente a esforçar-me por me libertar dela. Certo? Não fui educado nesses moldes, graças a Deus. Por isso, eu digo: «Está bem, tenho apenas o facto, o facto de que sou ganancioso. Quero compreender a natureza e estrutura dessa palavra, desse sentimento. O que é? Qual é a natureza desse sentimento? É uma lembrança? Se é uma lembrança, estou a observar a presente ganância com as lembranças do passado. As lembranças do passado dizem-me para a condenar. Serei capaz de a observar sem as antigas lembranças?

Vou aprofundar isto um pouco mais porque a lembrança do passado condena a ganância e, assim, fortalece-a. Se ela é uma coisa nova, não a condeno. Mas, como não é, porque é nova mas tornada antiga pelas lembranças, memórias e experiência, condeno-a. Ora, serei capaz de observar sem a palavra, sem a associação de palavras? Isto não precisa de disciplina ou treino, não precisa de um guia. Apenas isto – sou capaz de a observar sem a palavra? Sou capaz de olhar para aquela árvore, para uma mulher ou um homem, para o céu, o firmamento ou um pássaro, sem a palavra e descobrir o que são? Mas se alguém surge a dizer: «Eu mostro-lhe como se faz», então estou perdido. E, o «como fazer» é tudo do que tratam os livros sagrados – desculpem – de todos os gurus, dos bispos, dos papas.

EXISTE UM ESTADO DA MENTE SEM O «EU»?

Segunda conversa com os mestres budistas Walpola Rahula, Irmgard Schloegl e com o Professor David Bohm e outros

WALPOLA RAHULA: Gostava de lhe pedir para esclarecer uma ou duas coisas. Quando terminámos a nossa discussão ontem, estava a dizer que a ideia de que a ganância era uma coisa má era transmitida pela própria palavra, mas que, se a observarmos sem a palavra, pode não ser a mesma coisa. É claro que isso está certo, que a coisa propriamente dita não tem a palavra quando a estamos a ver. Em terminologia budista, há três níveis de conhecimento. Um nível é quando adquirimos sabedoria e autoconhecimento através da aprendizagem, dos livros e do professor, chamado *shrutamaya-prajna*. Há depois o desenvolvimento seguinte, a sabedoria que obtemos através do pensamento, através da meditação de acordo com esse conhecimento que está ainda no âmbito das palavras, ainda faz parte da linguagem, o que é *chintamaya-prajna*. Mas a sabedoria mais elevada está para além das palavras e não tem palavras, não tem nome nem terminologia, é *bhavanamaya-prajna*. Significa que conseguimos ver a coisa sem a palavra. Creio que isso é o que o senhor queria dizer quando afirmou que, quando se vê a coisa, todas as nossas reflexões e significados acumulados desaparecem. Foi assim que compreendi. Não sei se foi isso o que quis dizer.

KRISHNAMURTI: Talvez voltemos ao assunto, mas também disse que gostava de fazer outras perguntas.

WR: É verdade. Estou-lhe muito grato. Há muito tempo que trago estas questões na minha mente. O senhor conhece a palavra *arahant* da terminologia budista. Um *arahant* é uma pessoa que atingiu a verdade, que se libertou, que é livre. É um termo muito conhecido. E os discípulos de Buda e várias outras pessoas perguntaram-lhe muitas vezes o que acontece a um *arahant* após a morte. Alguém perguntou: «Ele existe depois da morte?» E Buda disse: «Não.» «Então pode dizer-se que ele não existe?» Buda respondeu: «Não.» «Então ele existe e não existe.» Buda disse: «Não». «Então, nesse caso, ele nem existe, nem não existe.» Buda disse: «Não, nenhum desses termos, "existe" ou "não existe", "é" ou "não é", pode aplicar-se a esse estado.» Chama-se a estas designações os quatro *kotis* ou extremos. E todos estes termos, que são relativos e dualistas, são apenas usados no âmbito do nosso conhecimento, da nossa experiência, dentro do mundo empírico. Mas este estado está para além deste mundo, daí não se poder aplicar qualquer destas palavras. Esta questão foi colocada repetidas vezes a Buda e a resposta dele foi essa. O que diz o senhor a isto? Buda disse: «Não se pode dizer que ele existe ou não existe.»

K: Acha que podemos falar juntos sobre o que é viver e o que é morrer e qual é o estado da mente que está morta ou moribunda? Acha que pôr a questão desta forma pode ajudar a responder à pergunta?

WR: Não sei.

K: Está a ver, penso que o *arahant* também é conhecido, creio eu, no pensamento hindu. Não que eu tenha lido alguma coisa sobre isso, mas falei com algumas pessoas. Os seres humanos, em todo o mundo, tanto quanto podemos perceber, estão sempre a questionar sobre a morte ou têm crenças sobre ela, questionam se há vida depois da morte, se há continuidade. E, se não há continuidade, qual é a razão de viver? A vida é, de qualquer forma, uma coisa tão terrível, com tanta preocupação, com tanta ansiedade, tanto

medo, portanto, se não há uma recompensa por viver apropriada e correctamente, de que adianta ser bom, nobre, etc.? Podemos abordar a sua pergunta nesta perspectiva? Ou quer perguntar qual é o estado da mente que não tem qualquer forma de «eu»?

WR: É isso mesmo, esse é o estado de um *arahant*.

K: É aí que eu quero chegar. Podemos considerar o assunto deste modo, então?

WR: Acho que é uma boa abordagem porque o *arahant* não tem qualquer forma de «eu».

K: Será possível? Não estou a dizer que é ou que não é, estamos a investigar, a avançar através da exploração e da descoberta, não acreditando ou descrendo. Então o que é o eu? O nome, a forma, o corpo, o organismo. O nome identifica-se com o corpo, sendo que algumas características se identificam elas próprias com o «eu» – eu sou forte, sou fraco, tenho bom carácter, não sou mau. Desta forma, a característica, a tendência é identificada pelo pensamento como o «eu». As experiências, o conhecimento acumulado são identificados pelo pensamento como o «eu», e o «eu» é aquilo que eu possuo – a minha propriedade, a minha casa, a minha mobília, a minha mulher, os meus livros. Tudo isso, a violência, o prazer, o medo, as dores, juntamente com o nome, a forma, constituem o «eu». Então qual é a origem do «eu»? Serão as experiências adquiridas? Estou a investigar – estamos a investigar – a origem profunda do «eu», não as suas meras formas de expressão. Assim, todo o processo de identificação – a minha casa, o meu nome, os meus haveres, o que eu serei, o êxito, o poder, a posição, o prestígio – o processo de identificação é a essência do eu. Se não existir identificação, existirá o «eu»? Compreende?

WR: Sim, estou a perceber.

K: Então, esta identificação, que é o movimento do pensamento, poderá desaparecer? Se o pensamento não dissesse que aquela era

a minha mobília, identificando-se com ela porque lhe dá prazer, posição e segurança, e tudo o mais, não existiria identificação. Por isso, a origem do «eu» é o movimento do pensamento.

WR: Sim.

K: Por isso, a morte é o fim desse movimento. Ou será a morte a continuidade de tal movimento para a próxima vida? Compreende?

WR: Com certeza.

K: Por que razão o *arahant* ou o homem livre há-de esperar até ao fim, até atingir aquilo a que se chama morte? Nós compreendemos que a verdadeira origem do eu é o movimento do pensamento no tempo, na distância, daqui para ali e que todos os conflitos, desgraças e confusões criadas pelo pensamento são o eu. Por isso, quando o pensamento cessa, isso é uma forma de morte enquanto estamos vivos.

WR: Sim.

K: Mas poderá o pensamento cessar? Para o conseguir, ou querendo que o pensamento cesse, meditamos, praticamos, intensificamos a atenção, passamos por todas as torturas da chamada meditação. Certo? Concorda?

WR: Dentro da religião vulgar, sim.

K: Não, está a ver, se me permite referir, o homem vulgar não se interessa por nada disto. Quer a sua cerveja ou outra coisa qualquer; não está interessado, talvez devido a uma educação errada, a condições sociais, posição económica, influências ambientais e, talvez, as religiões tenham ajudado a rebaixá-lo, dado que as suas elites se situam em outras dimensões – os papas, os cardeais, entende? Portanto, eu não diria, se me permite, «religião vulgar». Nós estamos aqui a falar sobre a tendência humana. Todos os seres humanos se identificam – e, por isso, se condicionam – com qualquer coisa. Com Deus, com o nirvana, com *moksha*, com o céu, o paraíso, etc. Portanto, enquanto vivemos, poderá essa morte, que é o fim do pensamento, realizar-se?

Não no fim da vida de um indivíduo, o que não seria mais que uma mera renúncia à beira do túmulo, a qual não teria significado.

WR: Concordo quando diz que não é necessário esperar pelo fim da vida, pela morte, e Buda referiu o mesmo. Quando um discípulo lhe perguntou o que aconteceria a Buda depois da sua morte, ele perguntou ao discípulo: «O que é o Buda? É este corpo?» Ele fez exactamente as mesmas perguntas que o senhor fez sobre o nome e a forma. Em terminologia budista, chama-se *nama-rupa*.

K: Em sânscrito, também.

WR: E o discípulo respondeu: «Não, o Buda não é o corpo.» Portanto, se não podemos identificar nem mesmo o Buda vivo agora, como podemos fazê-lo depois da morte?

K: Se me permite perguntar – espero que não ache irreverente – por que havemos de incluir aqui Buda? Estamos a falar como seres humanos.

WR: Foi apenas porque levantei a questão segundo o ponto de vista budista.

K: Mas eu, como ser humano, quero saber o que acontece depois da morte ou qual o significado da morte. Ou será que podemos viver no quotidiano – não como monges, ou santos, ou coisa parecida – sem o «eu»?

WR: Claro que a minha pergunta não era essa. A minha pergunta era: o que acontece à pessoa que compreendeu a verdade, que se tornou liberta, livre?

K: Eu nunca faria essa pergunta, porque uma pessoa pode dizer que acontece isto ou que acontece aquilo ou que nada acontece. Então, torna-se uma teoria para mim, o que é uma ideia.

WR: Eu queria de si um pouco mais do que isso.

K: Ah, queria de mim...

WR: Não uma teoria.

K: Se quer isso desta pessoa que está a falar, tem de investigar da mesma forma que ela o faz. E ela pergunta: «É possível, não no final da existência, mas na vida diária, viver sem este processo de identificação que é o resultado do pensamento e que produz a estrutura e natureza do "eu"? Poderá o movimento do pensamento cessar enquanto estou vivo?» Essa é a pergunta, não o que vai acontecer quando eu morrer. O «eu» não é senão um movimento do pensamento. E o próprio pensamento é muito limitado. É um pequeno estilhaço num vasto movimento. E, na medida em que o pensamento é limitado, uma coisa estilhaçada, um fragmento, o que quer que crie será limitado, fragmentado e fragmentável. Certo? Assim, poderá o ser humano, você ou eu, qualquer um de nós, viver sem o movimento do pensamento que é a essência do «eu»? Suponha que eu digo que sim, pode conseguir-se – que valor tem isso para si?

Irmgard Schloegl: Logo que essa identificação do pensamento e do «eu» seja realmente quebrada...

K: Não, quebrada, não, terminada.

IS: Foi o que eu quis dizer: terminada.

K: Quando se quebra alguma coisa, ela pode continuar a existir. Não é um fim.

IS: Nunca mais pode regressar da mesma forma, é um fim irreversível.

K: O que eu estou a dizer é, suponha que o orador, esta pessoa, diz: «Sim, é possível, eu sei que é possível.» E então? Que valor tem isso para si?

IS: Pessoalmente, isso é o que espero que possamos discutir.

K: Já lá vamos. Que valor tem isto para si? Ou aceita ou diz: «Que tolice, não é possível.» E vai-se embora. Mas se quiser investigar, dirá: «Olhe, vamos descobrir se é possível.» Não como uma ideia, mas como realidade da vida quotidiana... [*Olhando à volta para a audiência*] Alguém mais quer juntar-se a nós?

GIDDU NARAYAN: Dr. Rahula, temos estado a falar neste contexto do valor da meditação, preparação, prática e estado de consciência budistas. Qual é o valor destas coisas todas que são mencionadas na literatura budista como práticas muito importantes em relação ao cessar do pensamento?

WR: O cessar do pensamento ou do «eu»?

GN: Digamos o papel da consciência plena, da *satipatthana*.

WR: O estar consciente ou antes a presença da consciência – de um sentido de consciência plena. Sim, *satipatthana* tem muitos aspectos, mas o mais importante é o da consciência plena, consciência em tudo. Até mesmo aquilo que estamos aqui a fazer agora é meditação; não é estar sentado de pernas cruzadas como uma estátua debaixo de uma árvore ou numa caverna, isso não é meditação, isso é apenas um exercício externo. Muitas pessoas consideram isso meditação. Essas pessoas não considerariam que aquilo que aqui estamos a fazer é meditar, mas, para mim, isto é a espécie de meditação mais profunda. *Satipatthana* também inclui aquilo que se chama *dharmanupashyana,* que significa ver, seguir, observar ou ter consciência de vários assuntos, tópicos, doutrinas, o lado intelectual das coisas. Depois, há também a meditação em que se está consciente tudo o que se faz, seja o que for, comer, beber ou andar, falar... tudo é consciência plena. E tudo isso leva ao que ele diz.

GN: Leva a quê?

WR: Ao fim do processo do pensamento que é a origem do «eu».

GN: É mesmo aí que quero chegar.

K: Espero que não me considere imprudente ou irreverente em relação ao que Buda disse. Eu, pessoalmente, nunca li nada disso e não quero ler nada sobre tudo isso. Pode estar certo ou não estar certo, pode ser ilusório ou não ser ilusório, pode ter sido composto por discípulos e o que os discípulos fazem aos seus gurus é assustador - distorcem tudo. Por isso digo: «Olhem, não quero começar com al-

guém a dizer-me o que fazer ou o que pensar. A autoridade, para mim, não existe.» Digo: «Olhem, como ser humano que sofre, que sente dor, faz sexo, passa por enganos e medos, e coisas semelhantes, ao investigar tudo isto, cheguei ao âmago que é o pensamento.» É tudo. Não tenho de conhecer toda a literatura do mundo que apenas serve para condicionar pensamentos mais profundos. Por isso, desculpe-me pôr as coisas desta forma, eu afasto tudo isso da minha frente. Isto já aconteceu antes – já me encontrei com cristãos, monges beneditinos, jesuítas, grandes estudiosos, sempre com citações, citações, citações, acreditando que isto é assim, que não é assim. Compreende? Espero que não me ache irreverente.

WR: De forma alguma. Concordo plenamente consigo e a minha atitude é também essa. Falo para podermos examinar.

K: Está a ver, só começo com aquilo que, para mim, é um facto. O que é um facto, não a opinião de algum filósofo, ou mestre religioso ou padre – um facto! – eu sofro, tenho medo, tenho necessidades sexuais. De que modo hei-de lidar com todas estas coisas extremamente complexas, que constituem a minha vida, em que sou tão completamente infeliz? Eu começo a partir daí, não pelo que outra pessoa disse, isso não tem nenhum significado. Compreende? Desculpe, não estou a menosprezar Buda, não faria tal coisa.

WR: Eu sei isso. Sei que tem o mais elevado respeito por Buda. Temos a mesma atitude e pretendo examiná-la consigo. Foi por isso que fiz a pergunta.

K: Não, não é bem isso. Desculpe-me dizê-lo, mas não é bem assim. Eu começo com qualquer coisa comum a todos nós. Não de acordo com Buda, com o Deus cristão ou um Deus hindu, ou qualquer grupo. Para mim, tudo isso é completamente irrelevante, eles não têm lugar, porque eu sofro e quero descobrir se isso pode cessar, ou se vou ter de carregar toda a minha vida essa agonia, essa brutalidade, estas perversões sexuais ou desejos sexuais, sabe, e tudo o mais...

Certo? Então, vejo que a origem de toda esta confusão, incerteza, insegurança, preocupação e esforço, a origem disto é o «eu», o ego. Mas será possível libertar-me do «eu», que produz todo este caos, exteriormente, politicamente, religiosamente, economicamente, etc., e também interiormente, esta luta constante, esta batalha constante, este esforço constante? Por isso, pergunto: Poderá o pensamento cessar, de modo a que não exista para ele nenhum futuro e aquilo que começa a partir desse momento seja de uma qualidade totalmente nova – e não seja apenas o início do fim do «eu», o que poderia conduzir ao seu reaparecimento posterior? Certo?

De que forma pode cessar o pensamento? Esse é o problema. Com certeza que Buda falou sobre isso. Acho que o cristianismo, tanto quanto sei, não terá tocado neste ponto. A religião cristã diz: «Entrega-te a Deus, a Cristo, abandona-te a ele.» Mas o «eu» continua. Nunca investigaram isto, apenas os hindus e os budistas o fizeram e, talvez, mais alguns. Portanto, será possível fazer cessar o pensamento? Mas aí, vem o padre ou o guru dizer: «Sim, é possível, basta identificares-te com Cristo, com Buda.» Entendem? Identificar-se, esquecer-se de si próprio.

WR: Essa é a atitude cristã.

K: Cristã e também parte da hindu.

WR: Mas a budista, não. Tenho de defender isso.

K: Eu sei.

GN: Creio que uma grande parte do pensamento budista degenerou nisso.

WR: Sim, claro, há várias escolas de pensamento, mas o que eu digo é de acordo com os ensinamentos de Buda.

K: Está a ver...

IS: Poderíamos dizer que faz parte da natureza humana apoiar-se em alguma coisa e isso é o que acontece automaticamente, e é disso que tentamos fugir?

K: Então, aqui estou eu, um vulgar ser humano, poderia dizer-se culto, bem-educado, embora não seja em sentido académico, e que ao observar o que está a suceder, diz: «Eu sou o mundo, não sou diferente do mundo, porque sofro, criei este mundo monstruoso, os meus pais, os meus avós, os pais de toda a gente criaram isto.» Certo? Portanto, como será possível fazer cessar o pensamento? Algumas pessoas dizem que é pela meditação, controlando, reprimindo.

IS: Não.

K: Espere, eu disse *algumas* pessoas. Algumas pessoas dizem: «Reprime, identifica o "eu" com o Supremo, o que continua a ser movimento do pensamento.» Outras dizem: «Reduz a cinzas os sentidos todos.» E fazem isso, jejuam, são capazes de tudo com esse objectivo. Então, chega alguém como eu e diz que o esforço é a própria essência do «eu». Certo? Compreendemos isto? Ou tornou-se uma ideia e levamos a cabo essa ideia? Compreendem do que estou a falar? Não sei se me faço entender.

GN: Se diz que o esforço é, verdadeiramente, a essência do «eu», haverá uma vez mais uma preparação, um treino inicial para chegar a *esse* entendimento? Ou chega-se lá sem esforço?

IS: Se o compreendi e, por favor, corrija-me se assim não for, o senhor quer dizer que o próprio esforço que eu faço para lá chegar, isso em si próprio já contribui para a minha ilusão?

K: Para quem faz o esforço, já se tendo identificado com alguma coisa maior e fazendo esforço para a alcançar, isso é ainda o movimento do pensamento.

IS: E é também um negócio – se eu fizer isto ou desistir disto, então conseguirei aquilo.

K: Então, se me permite perguntar, como é que escuta? Como é que escuta?

IS: Escutar?

K: Uma pessoa como eu diz: «Um esforço de qualquer espécie apenas fortalece o "eu".» Agora, como é que aceita esta afirmação?

IS: Estou inteiramente de acordo.

K: Não, nem acordo nem desacordo. Como é que aceita?

IS: Deixo-me afectar por isso.

K: Não.

David Bohm: Escutamos da mesma forma que fazemos identificações, quer dizer, em geral, escutamos através do passado, através das nossas ideias anteriores, através do que conhecemos?

IS: Se soubermos abrir-nos e apenas escutar!

K: Ah, não. Quando comemos, comemos porque temos fome, o estômago recebe a comida, não existe a ideia de receber a comida. Assim, seremos capazes de escutar – escutar – sem a *ideia* de receber ou aceitar ou negar ou discutir, apenas escutar uma afirmação? Pode ser falsa, pode ser verdadeira, mas escutar apenas. Será capaz de o fazer?

IS: Diria que sim.

K: Então, se escutar dessa forma, o que é que acontece?

IS: Nada.

K: Não, minha senhora, não diga imediatamente «nada». O que acontece? Eu ouço a afirmação de que o pensamento é a origem do «eu», depois de uma cuidadosa explicação do movimento do pensamento, que se identifica com a forma, o nome, com isto e aquilo e outra qualquer coisa. Assim, após explicar isto muito cuidadosamente, diz-se que o pensamento é verdadeiramente a origem do «eu». De que modo, então, recebe ou escuta a verdade desse facto, de que o pensamento é a origem do «eu»? É uma ideia, uma conclusão ou é um facto absoluto, irreversível?

WR: Se me está a perguntar, é um facto. Eu ouço-o, recebo-o e compreendo-o.

K: Está a escutar como um budista? Desculpe-me colocar a questão deste modo.

WR: Não sei.

K: Não, você deve saber.

WR: Não estou a identificar-me com absolutamente nada. Nã estou a escutá-lo como budista ou como não-budista.

K: Pergunto: Está a escutar como budista, como uma pesso que leu muito sobre Buda e o que Buda disse e, por isso, está comparar – só um minuto – e por isso deixou de escutar? Portanto está a escutar? Não pretendo individualizar, perdoe-me – está prestar atenção?

WR: Oh, pode estar completamente à vontade comigo; nã existem equívocos entre nós. Não receio isso.

K: Não, não me importo que me interprete mal, eu posso rectifica o que disse. [*risos*] Está a prestar atenção à ideia, às palavras e à implicações dessas palavras, ou está a prestar atenção sem qualque sentido de compreensão verbal, pela qual passou rapidamente, e diz «Sim, eu compreendo a verdade absoluta disso?»

WR: Foi isso que eu disse.

K: Disse?

WR: Sim!

K: E ponto final! Então, está tudo terminado. É como ver uma coisa tremendamente perigosa: não se toca. Não sei se vê isso.

DB: Parece-me que há uma tendência para escutar através da palavra, como disse, palavra essa que identifica e esta identificação, por sua vez, continua enquanto pensamos que estamos a escutar... Esse é o problema e é muito subtil.

WR: Ou seja, sucede o mesmo que quando a palavra interfere e distorce a visão.

K: Não. Quando o senhor me diz alguma coisa que Buda disse, eu escuto. E digo: «Ele só está a citar o que Buda disse, mas não diz nada que eu queira saber.» Está a falar-me de Buda, mas eu quero saber o que o *senhor* pensa, não o que Buda pensava, porque

assim estamos a estabelecer uma relação entre nós dois e não entre o senhor, Buda e eu. Compreende?

WR: Isso significa que estava a escutar também com outro pensamento em mente.

K: Eu estava a escutar o que você estava a dizer sobre Buda, estava apenas a escutar. Não sei. Você está a citar e, provavelmente, o que está a citar é exactamente isso, está a citar correctamente, etc., mas não se está a revelar a mim e eu estou a revelar-me a si. Por isso, temos uma relação através de Buda, não uma relação directa. Adoro o meu cão e você também gosta daquele cão, mas a sua afeição por aquele cão significa que a nossa relação está baseada naquele cão. Não sei se me faço entender – não estou a comparar Buda com aquele cão!

IS: Aquilo que o senhor procura é a nossa resposta pessoal, vivenciada, à sua afirmação.

K: Não, a sua experiência «pessoal» é também a experiência de todas as outras pessoas, não é pessoal.

IS: Embora seja interpretada individualmente.

K: Se você e eu sofremos, é sofrimento, não é o meu sofrimento e o seu sofrimento. Mas quando há identificação com o sofrimento, então é o «meu» sofrimento e digo: tenho de me libertar dele. Contudo, como seres humanos no mundo, sofremos – mas estamos a afastar-nos do tema.

DB: Parece-me que esta questão da identificação é fulcral. É muito subtil e apesar de tudo o que disse, a identificação continua.

K: Claro.

DB: Parece desenvolver-se dentro de nós.

IS: E isso levanta a questão se essa identificação pode cessar.

DB: A identificação não permite que se ouça livremente, abertamente, porque escutamos através dela.

K: O que quer dizer «identificação»? Por que razão os seres humanos se identificam com alguma coisa – o meu carro, a minha

casa, a minha mulher, os meus filhos, o meu país, o meu Deus, meu sei lá o quê! Porquê?

IS: Para ser alguma coisa, talvez.

K: Vamos investigar porquê. Não só nos identificamos com coisas exteriores, mas também nos identificamos interiormente com aquilo que experienciamos, o que, então, se converte na «minha» experiência. Por que razão hão-de os seres humanos passar por este processo a toda a hora?

DB: A certa altura disse que nos identificamos com as nossas sensações – por exemplo, com os nossos sentidos – e isto parece ser muito forte. O que seria se *não* nos identificássemos com as nossas sensações?

K: Sim. Portanto, quando escutamos, estarei a escutar para me identificar com aquele facto de que se está a falar, ou não existe qualquer identificação e, por isso, sou capaz de escutar de um modo completamente diferente? Estou a escutar apenas com os meus ouvidos ou estou a escutar com uma atenção total? Compreende? Estou a escutar com uma atenção total? Ou a minha mente anda a vaguear e diz: «Oh, meu Deus, isto é muito aborrecido e de que é que ele ou ela está a falar?» – e, por isso, desligo. Mas conseguirei estar tão completamente presente, que só há o acto de escutar e nada mais, sem identificação, sem dizer: «Sim, é boa ideia, é má ideia, é verdade, é falso», que são todos processos de identificação. Serei capaz de escutar sem qualquer um desses movimentos? Quando ouço dessa forma, o que acontece? A verdade de que o pensamento é a essência do «eu» e de que o «eu» cria toda esta infelicidade acaba. Não tenho de meditar, não tenho de praticar, tudo isso termina, porque vejo o perigo que aí reside. Portanto, seremos capazes de escutar tão completamente de modo a que haja a ausência do «eu»? Poderei ver, observar alguma coisa sem o «eu» – aquele céu, um belo céu – e tudo o mais?

Portanto, o cessar do pensamento, que é o cessar do «eu» ou o cortar o «eu» pela raiz – uma má imagem, mas tomemo-la –, quando há uma tal atenção activa, que não cria identificação, existirá o «eu»? Preciso de um fato. Por que razão há-de existir identificação em adquirir o fato? Adquiro-o, o que existe é a obtenção do fato. Assim, uma escuta activa implica escutar os sentidos. Certo? Para o meu paladar, por exemplo, preciso de todo o movimento sensorial. Não se pode parar os sentidos, ficaríamos paralisados. Mas, no momento em que digo: «Que sabor maravilhoso, tenho de ter mais disto», toda a identificação começa.

DB: Parece-me que o facto de nos identificarmos com os sentidos é característico da condição humana. Então, como se pode mudar isso?

K: Claro, aí é que está todo o problema. A humanidade foi educada, condicionada, durante milénios, a identificar-se com tudo – o meu guru, a minha casa, o meu deus, o meu país, o meu rei, a minha rainha e toda essa horrível actividade que prossegue.

DB: Com cada uma dessas coisas há uma sensação própria.

K: É uma sensação a que chamamos experiência.

WR: Temos, então, de chegar ao nosso ponto.

K: Sim, que é...

WR: Aquele com que começámos.

K: Sim, a morte. Quando o «eu» termina – pode terminar, obviamente, excepto para os mais ignorantes e para as pessoas altamente sobrecarregadas com conhecimentos, que se identificam com os conhecimentos e tudo isso. Quando o cessar do «eu» acontece, o que se passa? Não no fim da minha vida, não quando o cérebro se está a deteriorar, mas quando o cérebro está extremamente activo, calmo, vivo. O que acontece, então, quando o «eu» não está lá? Como é que descobrimos isso? Digamos que X cessou completamente o «eu», que não aparecerá mais no futuro, num outro dia qualquer,

tendo cessado *completamente*. E ele diz: «Sim, existe em mim uma actividade totalmente diferente que não é o "eu". «De que me serve isso, a mim, e a qualquer um de nós? E X responde: «Sim, o "eu" pode terminar, há um mundo completamente diferente, numa outra dimensão, não numa dimensão sensorial, não numa dimensão intelectualmente projectada, mas uma coisa totalmente diferente.» Direi que ou ele não regula bem, ou é um charlatão, ou um hipócrita, mas quero descobrir, não porque ele o diz, mas porque eu quero descobrir. Poderei eu, como ser humano, vivendo neste mundo tremendamente duro, brutal, violento, tanto económica como social e moralmente, viver sem o «eu»? Quero descobrir. E quero descobrir não como uma ideia, quero fazê-lo, é a minha paixão. Então, começo a questionar: por que razão há identificação com a forma, com o nome – não é muito importante se você é K, ou W, ou Y. Por isso, examinemos a questão muito, muito cuidadosamente. Não para nos identificarmos com qualquer coisa, com a sensação, com as ideias, com o país, com uma experiência. Compreende?

Poderemos nós fazer isso? Não vagamente ou ocasionalmente, mas como uma coisa que temos de fazer com paixão, com intensidade, para descobrir. Isso significa que temos de pôr tudo no seu devido lugar. Tenho de viver, de ter comida, mas não tenho de me identificar com esta ou aquela comida. Como a comida certa e pronto; assim isso tem o seu devido lugar. Temos todas as solicitações do corpo, o sexo, para pôr no seu devido lugar. Quem me vai dizer para as pôr no seu devido lugar? O meu guru, o Papa, as escrituras? Se o fizerem, identifico-me com eles porque eles me ajudam a pôr as coisas no devido lugar, o que é um completo absurdo. Certo? O Papa não me sabe dizer que o sexo tem o seu devido lugar. Diz: "Casa-te, não te divorcies, o teu casamento é com Deus", e tudo isso. E eu fico confuso. Por que razão hei-de obedecer ao Papa, ou ao guru, ou às escrituras ou aos políticos? Por isso, tenho de

descobrir qual é o lugar certo para o sexo ou o dinheiro. Como hei-de descobrir qual é o lugar certo do sexo, que é uma das mais poderosas e urgentes solicitações físicas, que os religiosos mandam eliminar, destruir, reprimir, fazer voto de abstinência e tudo o mais? Lamento dizê-lo, mas tudo isso é um disparate e não me diz absolutamente nada. Por isso, quero descobrir por mim mesmo qual é o seu devido lugar. Como hei-de descobrir?

Tenho a chave para isso. A chave é a não-identificação com a sensação. Certo? Portanto, a não-identificação com a sensação, a qual se traduz pela designação moderna de «experiência», por exemplo quando dizemos «necessito de uma experiência sexual». Certo? A identificação com a sensação produz o «eu». Será possível não me identificar com a sensação? Se bem que existam várias sensações, como a fome, o sexo é um pouco mais veemente do que as outras. Então possuo a chave para isso, a verdade sobre isso. Então, sinto-me sexual, pronto. Não-identificação, essa é a verdade. Se vir, de facto, essa verdade, então o sexo, o dinheiro, tudo tem o seu devido lugar.

WR: Por outras palavras – posso dizer assim? – vemos sem o «eu».

K: Ah, não.

WR: A identificação é o «eu».

K: Não, existe a verdade de que a identificação com a sensação, com isto ou aquilo, produz a estrutura do «eu». Certo? Será esta uma verdade absoluta, irreversível, apaixonante, duradoura? Ou apenas uma ideia que aceitei como verdadeira e que posso mudar amanhã? Mas isto é irreversível. Temos de ter dinheiro – e o dinheiro dá-nos liberdade, o que quisermos – sexo, se se quiser –, o dinheiro possibilita-nos viajar, dá-nos a sensação de poder, posição... vocês sabem tudo isso. Portanto, não-identificação com o dinheiro. Percebem?

DB: E isso significa o fim do desejo de alguma coisa.

K: Não, no final, o desejo tem muito pouco significado. Mas isso não significa que eu seja um vegetal morto.

DB: Está a dizer que a identificação dá ao desejo um significado excessivo?

K: Claro. Portanto, tendo posto tudo no seu devido lugar – não sou eu que o faço, isso acontece porque vi a verdade deste facto – tudo entra no seu devido lugar. Certo? Não, não posso dizer que está certo ou errado.

WR: Não, não pode. Eu vejo o que está a dizer.

K: Então, qual é o lugar do pensamento? Terá mesmo algum lugar? Obviamente, quando falo, uso palavras e, dado que as mesmas estão associadas à memória, etc., é óbvio que o pensamento intervém enquanto se fala – a verdade é que no meu caso intervém muito pouco, mas agora não vamos entrar nisso. Portanto, o pensamento tem um lugar específico. Quando tenho de apanhar um comboio, quando tenho de ir ao dentista, quando vou fazer alguma coisa, o pensamento tem o seu lugar. Porém, não tem lugar psicologicamente no processo de identificação. Certo? Não sei se estão a compreender.

GN: Quer dizer que, porque não há pensamento, o processo de identificação perdeu a força?

K: Não, ele não perdeu a força.

GN: Ou, simplesmente, não acontece.

K. Não, acabámos de dizer que, tendo a chave ou vivendo com o facto, vivendo com a verdade de que a identificação origina a estrutura e a natureza do «eu», o qual cria todos os inúmeros problemas, vendo e vivendo essa verdade – vivendo-a, está na minha respiração, na minha garganta, nas minhas vísceras, faz parte do meu sangue ver a verdade disso, essa verdade está lá. E, então, o pensamento está no seu devido lugar. Eu coloco o dinheiro, o sexo – não, não «eu», não sou «eu» quem o faz.

IS: Tudo ocupa o seu devido lugar.

K: Agora, gostaria de aprofundar mais esse assunto.

GN: Se a percepção interior, a paixão, a verdade for poderosa...

K: Não, está a ver, está a usar a palavra «poderosa».

GN: Sim, estou.

K: Não, a verdade não é poderosa.

GN: Ela tem a sua própria força.

K: Não, não pode usar essas palavras.

GN: Se não tem força, o pensamento afirma-se a ele próprio.

K: Não, não é força.

DB: Está a dizer que é a identificação que leva o pensamento a fazer todas as coisas erradas.

K: Exactamente, a identificação leva o pensamento a cometer erros.

DB: De outro modo estaria certo.

K: De outro modo o pensamento teria o seu lugar.

DB: Mas, quando diz «sem identificação», quer dizer então que o «eu» está vazio, que não tem conteúdo?

K: Só há sensações.

DB: Há sensações, mas não são identificadas.

K: Não são identificadas.

GN: Através do pensamento.

K: Não são identificadas!

DB: Quer dizer que as sensações estão simplesmente a acontecer?

K: Sim, as sensações estão a acontecer.

DB: No exterior ou no interior.

K: No interior.

GN: E também sugere que não há retrocesso.

K: Claro que não. Quando se vê alguma coisa terrivelmente perigosa, não se retrocede ou avança, é perigoso! Agora, regressando à questão com que começámos. Isso será a morte? A morte, como

a conhecemos, significa que as células do cérebro, etc., morrem. Certo? O corpo deteriora-se, não há oxigénio, e tudo o mais. Por isso, morre e as sensações morrem com ele.

DB: Diz que as sensações morrem com o corpo. Portanto, não há qualquer sensação.

K: Nenhuma sensação. Ora, existirá uma forma de viver com as sensações completamente despertas? Elas estão despertas, vivas, mas a não-identificação com as sensações faz desaparecer o «eu». Já dissemos isso. Então, o que é a morte? Será possível viver a vida do dia-a-dia com a morte, que é o cessar do «eu»?

WR: Sim.

K: Continuem, fale outra pessoa um pouco.

WR: Eu entendo o que está a dizer.

GN: Acha que se pode dizer que, no Budismo, se fala muito em percepção interior – meditação perceptiva, *vipassana*? Será a percepção interior algo que podemos usar e que não desaparece? A percepção interior terá essa qualidade?

WR: Krishnaji está exactamente a referir-se à meditação perceptiva.

GN: Não, eu estou a perguntar: a percepção interior prevalece sem referência ao tempo?

K: Não usem as palavras «prevalecer» ou «durar».

GN: Toda a percepção interior é um acontecimento momentâneo.

K: A partir do momento em que se tem uma percepção interior, ela acaba.*

WR: Assim que vejo algo, a percepção interior termina.

---

* N. T.: Uma vez que a expressão *insight* pode ter vários significados, optámos pela tradução habitual *percepção interior*, por nos parecer a mais adequada, em detrimento de *percepção directa* ou *percepção imediata*.

K: Que neste caso é uma percepção interior sobre toda a natureza do «eu».

WR: Isso é exactamente o que GN está a dizer.

GN: É completa, de outra forma não é percepção interior.

WR: Em si própria, é completa e não há retrocesso. Vemos e sabemos.

IS: Quem é que vê? Com essas palavras arranjamos sempre problemas.

WR: Não, isso é apenas linguagem. Não há aquele que vê separado do ver.

DB: Diria que a percepção interior transforma a pessoa?

K: Isso é o que discutimos no outro dia – a percepção interior transforma não apenas o estado da mente, mas as próprias células do cérebro sofrem uma mudança.

WR: Absolutamente.

DB: Por isso, estando as células cerebrais num estado diferente, comportam-se de maneira diferente, não é necessário repetir a percepção interior.

WR: Todo o sistema muda com isso.

K: Cuidado, não diga: «ou é assim, ou não é». Portanto, isto é o que nos resta. Resta-nos a questão sobre o que é a morte. Será a morte o cessar do «eu»? Obviamente, não é no sentido habitualmente aceite da palavra «morte», porque o sangue está a circular, o cérebro trabalha, o coração bombeia e tudo o mais.

DB: Ainda está vivo.

K: Está vivo, mas o «eu» não existe, porque não há identificação de qualquer espécie. Isto é uma coisa espantosa. A não-identificação com coisa alguma, com experiência, com crença, com país, ideias, ideais, mulher, marido, amor, nenhuma espécie de identificação. Será isso a morte? As pessoas que ouvem chamar a isso morte dizem: «Meu Deus, se eu não me identificar com

alguma coisa minha ou qualquer outra coisa, eu não sou nada.» Ora elas têm medo de não ser nada e, então, identificam-se com algo. Mas, o nada, que não é uma coisa, compreende? Não é uma coisa – é, por isso, um estado mental muito diferente. Ora, isso é a morte. Morte enquanto há vida, com sensações, o coração bate, o sangue circula, respiramos, o cérebro está activo, não danificado. Os nossos cérebros estão danificados.

DB: Bem, será possível curar o dano?

K: Com a percepção interior, é onde eu quero chegar. Os nossos cérebros estão danificados. Durante milhares de anos temos sido feridos psicologicamente, interiormente, e essas feridas fazem parte das nossas células cerebrais. São as recordações do dano que me foi infligido pelos dois mil anos de propaganda, cujo objectivo era convencer-me de que sou cristão, de que acredito em Jesus Cristo ou de que sou budista. Percebe? Tudo isto são feridas que foram lesionando o nosso cérebro e a única coisa que o pode curar é escutar atentamente. Escutar e, nesse escutar, ter a percepção interior daquilo que se diz. E, imediatamente, há uma mudança nas células cerebrais e, por conseguinte, uma completa e total ausência de identificação. Ora, será isso o amor? Está a ver? Sinto que é necessário questionar isto. Compreende? Fala-se muito sobre a compaixão na literatura budista, não é? Ter compaixão, não matar, não ferir. Que lugar tem o amor na compaixão? Amar um homem ou uma mulher, ou um cão, ou uma pedra, um gato vadio, amar alguma coisa, as nuvens, as árvores, ou a Natureza, qualquer coisa; amar a casa a que os arquitectos deram forma, uma coisa bela, os tijolos. Amá-la, o que é não se identificar com a casa, com os tijolos. Falo desse morrer enquanto se está vivo – será isso o amor? – e no qual não há nenhum apego.

WR: É isso mesmo.

K: Então, qual é o lugar do amor? Amar uma mulher, um homem – não se identificando, por favor, com as sensações de sexo

com uma mulher ou um homem e, contudo, amar essa pessoa. Quando há esse amor, nesse amor, não é a mulher que eu amo, trata-se de um amor global. Não sei se está a perceber.

WR: Completamente.

K: Não concorde à toa.

WR: Não, não é concordar, vejo isso.

K: Que lugar tem essa qualidade na compaixão? Ou compaixão é o mesmo que amor?

WR: Não.

GN: Por que razão diz que não?

WR: A compaixão é só para aqueles que sofrem. Com o amor não há discriminação, enquanto a compaixão é dirigida àqueles que estão a sofrer.

GN: A terminologia budista faz distinção entre compaixão e amor?

WR: Sim, *karuna* é compaixão e amor é *maitri*, amor é mais do que compaixão.

K: Uma pessoa ama sem identificação, o que significa sem «eu», sem apego?

WR: Isso é amor verdadeiro.

K: Não, pergunto-lhe como ser humano não como budista, mas como ser humano, sem se identificar com os sentidos, etc., é capaz de amar uma mulher ou um homem, ou uma criança, ou o céu, ou uma pedra ou um cão vadio? Sem se identificar? Todos eles sofrem – a mulher sofre, o homem sofre, um cão vadio tem uma vida terrível, é perseguido e dão-lhe pontapés. E quando não há identificação, ama esse cão ou tem compaixão por esse cão? Será a compaixão uma ideia – devo ter compaixão pelos que sofrem, pelos pobres, pelos dementes?

DB: Eu continuo a pensar que a questão é: existe amor por alguém que não sofra? Suponha que há alguém que não sofre.

K: Suponha que alguém é extraordinariamente feliz, porque escreve bons livros ou livros de *suspense* e ganha muito dinheiro, tem uma vida muito boa.

DB: Não quis dizer bem isso. O senhor poderia dizer que essa pessoa sofre no seu interior.

K: É isso que estou a questionar.

DB: Mas haveria amor se não houvesse sofrimento? Por exemplo, se a humanidade se visse livre do sofrimento.

K: Haveria amor sem sofrimento? Ou está a dizer que um ser humano tem de passar pelo sofrimento para ter amor?

DB: Bem, não necessariamente.

K: Quando põe as coisas nesses termos, é isso que parece estar implicado, não é?

DB: Bem, uma perspectiva é que pode haver amor quer haja sofrimento quer não; outra perspectiva é que a compaixão, no sentido em que os budistas a usam, é apenas aplicada para o sofrimento.

K: Eu questiono isso.

GN: Eu não sinto exactamente que *karuna*, compaixão, seja apenas para as pessoas que sofrem. Acho que tem uma qualidade mais abrangente.

WR: Não; existem quatro qualidades chamadas *brahma-viharas*, as qualidades supremas – *maitri, karuna, mudita, upeksha. Maitri* abrange tanto o sofrimento como o não-sofrimento, *karuna* abrange só o sofrimento, *mudita* aplica-se a pessoas felizes, é rejubilar de alegria com a alegria dos outros – no mundo não há tal alegria – e *upeksha* é equanimidade. Chamam-se a estas quatro qualidades as *brahma-viharas*, as qualidades divinas, supremas. Comparada com esta classificação, a sua utilização da palavra «amor» significa uma coisa muito maior.

K: Ainda não cheguei à compaixão. Apenas quero saber, como ser humano, se amo alguém – o cão, a chaminé, as nuvens, aquele

lindíssimo céu – sem me identificar? Não em teoria, mas na *realidade*. Não quero iludir-me com teorias ou ideias, quero saber se amo aquele homem, mulher, criança, cão ou casa sem dizer: «É o meu cão, a minha mulher, o meu filho, a minha casa, os meus tijolos.» De facto, sem abstracções.

IS: Sim, se a identificação com o «eu» desaparecer; mas, enquanto eu sentir que o «eu» actua como «eu», não o posso fazer.

K: Não. Nós dissemos que a verdade é que a identificação dá origem ao «eu», que causa todas as preocupações, as infelicidades.

IS: E se isso for compreendido...

K: Eu disse que é uma realidade absoluta, irreversível, está no meu sangue. Não posso libertar-me do meu sangue, ele está lá.

IS: Nesse caso, não posso evitar amar.

K: Estão a ir todos demasiado depressa! Não, «eu não posso evitar amar» – mas, você *ama*?

WR: Se compreendermos a questão dessa maneira.

K: Não. *Vêem* a verdade de que a identificação, todo esse processo de pensamento, é a raiz do «eu»? Se o vêem, então é um facto absoluto, como o é uma cobra, um animal perigoso, um precipício ou um veneno mortal. Portanto, não há qualquer identificação quando vemos o perigo. Qual é a partir desse momento a minha relação com o mundo, com a Natureza, com a minha mulher, o meu marido, o meu filho? Quando não há identificação, haverá indiferença, insensibilidade, brutalidade – diremos apenas: «Eu não me identifico» e depois seguimos em frente, olhando em volta com desprezo?

WR: Isso seria uma atitude muito egoísta.

K: Não, egoísta, não. É isso o que vai acontecer?

WR: Não.

K: Não se pode simplesmente dizer não. Por que não? Se alguém o compreendeu de modo meramente intelectual, é isso mesmo que vai acontecer.

IS: Se for intelectual não é a verdade.

K: Se eu tiver um ideal, por exemplo.

WR: Foi isso que eu disse, nesse caso, é porque não há percepção.

K: Não, o que eu estou a perguntar é isto: a não-identificação será um ideal, uma crença, uma ideia com que vou viver e, por isso, a minha relação com o cão, a mulher, o marido, a namorada ou o que quer que seja tornar-se-á muito superficial e fortuita? É apenas quando a verdade acontece que a identificação é completamente eliminada da vida de uma pessoa. Só então a mesma não cairá na insensibilidade – porque o que lhe aconteceu é real.

Ainda não resolvemos a questão da morte. É uma hora e cinco e temos de parar para almoçar.

WR: E à tarde tenho mais algumas perguntas, uma lista de coisas.

K: Óptimo, vamos lá a isso.

LIVRE-ARBÍTRIO, ACÇÃO, AMOR E IDENTIFICAÇÃO E O «EU»

Terceira conversa com os mestres budistas Walpola Rahula, Irmgard Schloegl e com o Professor David Bohm e outros

GIDDU NARAYAN: Sugiro que o Dr. Rahula faça todas as perguntas que anotou para podermos tratar o maior número possível. E eu também tenho uma ou duas perguntas para fazer.

WALPOLA RAHULA: Por que não faz primeiro as suas perguntas?

GN: A minha pergunta é acerca da filosofia budista *mahayana* desenvolvida por Nagarjuna no século II. Sendo provavelmente o maior pensador budista, falou muito acerca de *shunyata*, ou vacuidade, que está intimamente relacionado com a percepção interior. E eu creio que todo o pensamento budista posterior deve a sua força à ideia de Nagarjuna de que *shunyata* é algo puro, primordial. Direi deste modo: não há percepção interior sem *shunyata*. Ele também disse que, sem compreender o exterior, não há possibilidade de chegar ao interior. E também fez uma afirmação que parece falaciosa: *samsara* é *nirvana* e *nirvana* é *samsara*.

KRISHNAMURTI: Está a usar termos sânscritos, talvez alguns de nós nos compreendamos uns aos outros, mas tem de os explicar muito bem.

GN: *Samsara* é a vida mundana com todas as suas preocupações e sofrimento, com toda a sua dor – *dukkha*. *Nirvana* é um estado de liberdade, bem-aventurança, libertação. Nagarjuna disse que *samsara* é *nirvana* e *nirvana* é *samsara*. E isto é explicado pelos

estudiosos budistas através de *paticca-samuppada,* isto é, tudo está interrelacionado, é coordenação condicionada. Conforme o entendo, a afirmação de Nagarjuna tem uma poderosa influência no pensamento budista dos nossos dias. E gostava que fosse examinada no contexto do que temos vindo a falar.

K: Não compreendi a afirmação.

GN: A primeira coisa é a importância de *shunyata.*

K: O que quer dizer com essa palavra, *shunyata*?

WR: Do ponto de vista budista, *shunyata* significa literalmente vacuidade ou vazio.

K: O nada. Eu conheço esse significado.

WR: Esse é o significado literal. Mas os estudiosos budistas ocidentais têm atribuído o significado de *shunyata* especialmente a Nagarjuna e isso é incorrecto. Foi Buda que utilizou o termo pela primeira vez e foi Nagarjuna, como grande pensador, filósofo, que o sistematizou. Enquanto Buda o disse de uma forma muito simples. Ananda, o seu companheiro e discípulo mais próximo, perguntou-lhe um dia: «Senhor, dizem que o mundo é *shunya,* vazio. O que quer isso dizer, em que medida é que é *shunya*?» Ele respondeu: «Ananda, é sem "eu"» – ele usou a palavra *atta, atman* – «sem "eu" e sem nada pertencente ao "eu", por isso o mundo é *shunya.*» Está explicado de forma muito clara. Em muitas outras ocasiões, ele disse às pessoas: «Vê o mundo como *shunya* e ficarás livre.» Estas são as afirmações originais. Nagarjuna aproveitou estas ideias e desenvolveu-as no seu comentário *Madhyamika-karika* com base na *paticca-samuppada,* muitas vezes chamada «origem dependente» – eu acho preferível chamar-lhe «génese condicionada». Dentro dessa visão filosófica, tudo é interdependente, tudo é relativo, nada é absoluto, tudo é causa e efeito e a causa não pode ser separada do resultado, do efeito – é uma continuidade. E isso também é tempo. Nagarjuna desenvolveu esta filosofia a um

nível muito elevado, transformando-a num ensinamento sistemático de *shunyata*, como vazio ou vácuo. E isso é exactamente também o que diz Krishnaji. Não existe «eu» e, quando se compreende isso, não há complicações e todos os problemas estão resolvidos. Isso é como eu o compreendo em relação à explicação que GN deu. Então, a segunda coisa que disse – qual foi a segunda pergunta?

GN: A relação entre o exterior e o interior.

WR: Isso é exactamente o que Krishnaji e o Doutor Bohm discutiram como «o factual» e «verdade» ou «realidade» e «verdade», no livro *The Wholeness of Life* [A plenitude da Vida]. Existem também duas posições filosóficas budistas geralmente aceites, *samvriti-satya* e *paramartha-satya*. *Samvriti-satya* é a verdade convencional; é o que fazemos, falamos e comemos, tudo isso, dentro da dualidade, dentro dos valores relativos. Não se pode dizer, por exemplo, que esta mesa é falsa, mas, noutro sentido, é outra coisa. Portanto, *samvriti-satya* é a verdade convencional e *paramartha-satya* é a verdade suprema, absoluta. Estas duas não podem também ser separadas.

GN: Certo.

WR: Nagarjuna diz claramente, numa parte de *Madhyamika-karika*, que quem não consegue nem pode ver a verdade convencional é incapaz de chegar à verdade absoluta. A terceira questão que levantou foi acerca de *nirvana* e *samsara*. Nagarjuna diz também na *karika* – até me lembro das palavras de cor – que «*Nirvana* não é em nada diferente de *samsara* e *samsara* não é em nada diferente de *nirvana*». Para esclarecer a palavra «*samsara*», a definição estrita é a continuidade da nossa existência. E lembro-me de que uma vez coloquei pessoalmente esta questão a Krishnaji em Paris – estávamos só os dois...

K: Duas pessoas sábias!

WR: Não sei! Mas eu apresentei a Krishnaji esta grande declaração de Nagarjuna, que é muito interessante apresentar aqui hoje, e perguntei-lhe o que ele pensava. Para minha surpresa, disse: «Quem

é Nagarjuna?» Eu disse: «É um seu compatriota» – porque se supunha que ele era de Andhra. E, depois, expliquei quem Nagarjuna era historicamente, como pensador e filósofo. Disse que era talvez o mais ousado pensador da história do Budismo. Então, ele perguntou-me quais tinham sido as suas realizações. Respondi-lhe que não sabemos, só conhecemos os seus trabalhos escritos e trabalhos sobre ele, mas, quanto às realizações, às suas vivências espirituais, não podemos dizer nada. Krishnaji parou por algum tempo e perguntou-me: «O que disse Buda de tudo isso?» Eu respondi: «Nada». O senhor retorquiu: «Certo, isso está certo. Porque sempre tive dúvidas em aceitar que *nirvana* e *samsara* fossem a mesma coisa, como afirmava Nagarjuna tão clara e decisivamente.»

K: Não tenho a certeza se todos compreenderam.

WR: Sim, pode explicar este ponto?

K: Posso pedir-lhe que seja o senhor a explicar um pouco mais? O que é que *samskara* quer dizer, de facto?

WR: *Samskara* é outra coisa. *Samsara* significa, literalmente, vaguear, continuar.

K: E *samskara*, o que quer dizer?

WR: *Samskara* significa construção mental, todo o nosso processo mental.

K: O passado.

WR: *Samskara* pertence ao passado.

K: Sim, eu percebi.

WR: As nossas *samskaras* são a nossa memória, conhecimentos, aprendizagem, tudo isso.

K: Como um idoso que retrocedesse e voltasse a viver no passado.

WR: Mas *samsara* é continuidade, enquanto que *nirvana* significa...

K: O que quer que seja.

WR: O que quer que seja o *nirvana*, nunca é definido por Buda em termos positivos. Quando alguém propunha uma definição, dizia: «Não, isso não é *nirvana*.»

K: Então, já fez as suas perguntas, Narayan? Agora, é melhor o Dr. Rahula fazer as suas também em relação àquilo que GN disse.

WR: Não, a quem eu quero fazer a minha pergunta é a *si*. Há muitas perguntas, mas, como não temos muito tempo...

K: Temos muito tempo.

WR: Uma questão é que, na filosofia ocidental, no pensamento ocidental, o livre-arbítrio tem uma grande importância. De acordo com a filosofia budista que o senhor Narayan mencionou – *paticca-samuppada*, origem condicionada, causa e efeito – algo como o livre-arbítrio é impossível, porque todo o nosso raciocínio, todas as nossas conjecturas, todo o nosso trabalho, todos os nossos conhecimentos, são condicionados. Por isso, se há livre-arbítrio, só é livre em certo sentido e não é liberdade absoluta. Essa é a posição budista. Esta é a questão que lhe quero colocar.

K: Vamos falar sobre isso. O que é a vontade? Como explica o que é a vontade?

WR: A vontade é o que se decide, o que se quer.

K: Não. Qual é a origem, o princípio da vontade? Vou fazer isto, não vou fazer aquilo. Ora, o que quer dizer vontade?

WR: O significado de vontade é querer fazer alguma coisa.

K: Não. Bem, vou então continuar. Não é desejo?

WR: É um desejo.

K: Um desejo, mais acentuado, de nível mais elevado, reforçado, a que chamamos vontade.

David Bohm: Parece-me que a vontade é algo bem determinado. Determinamos qual é o objecto do desejo. Dizemos: «Estou determinado a isso.»

K: Existe determinação nisso.

DB: Fixa-se em algo.

K: Eu desejo aquilo e para o alcançar faço um esforço. Esse esforço, o motivo desse esforço, é o desejo. Portanto, a vontade é desejo, certo?

WR: É uma forma de desejo.

K: Ora, poderá o desejo alguma vez ser livre?

WR: Exactamente. Era isso mesmo que eu queria ouvi-lo dizer, porque o senhor não gosta de o dizer, mas eu quero tratar disso aqui.

K: O desejo nunca pode ser livre. Pode mudar os objectos que possui, um ano posso desejar comprar uma coisa e, no seguinte, mudar e desejar comprar outra. Portanto, o desejo é constante, mas os objectos variam. E, com o fortalecimento do desejo, eu *quero* fazer aquilo, a vontade está activa. A vontade é desejo. Ora, poderá o desejo alguma vez ser livre?

WR: Não.

K: Mas nós dizemos que o livre-arbítrio existe, porque eu posso escolher entre isto e aquilo, entre este ou aquele emprego, posso viajar – excepto em Estados totalitários – posso ir livremente de Inglaterra para França. Portanto, o conceito de livre-arbítrio é cultivado no sentido em que os seres humanos são livres de escolher. O que é que isso significa, escolher? Posso escolher entre calças de ganga e qualquer outra coisa, entre este carro e aquele, entre aquela casa, etc. Mas por que razão hei-de eu escolher? À parte as coisas materiais, à parte certos livros, etc., por que razão há escolha? Sou católico, deixo o catolicismo e torno-me budista zen. E, se sou budista zen, torno-me outra coisa e escolho. Porquê? Por que razão há escolha, o que nos dá a impressão de que somos livres de escolher? Certo? Por isso, pergunto por que razão há necessidade de escolha? Se sou católico e compreendi o completo significado

do catolicismo com as suas abstracções, os seus rituais, dogmas – sabem, todo o conjunto – e abandono tudo isso, por que razão hei-de ligar-me a outra coisa? Porque, ao investigar esta, já investiguei todas as religiões. Por isso, a escolha só deve existir quando a mente está confusa. Quando está clara, não há escolha. Certo?

WR: Acho que respondeu à pergunta.

K: Não respondi completamente.

DB: Creio que os filósofos ocidentais são capazes de não concordar consigo.

K: Claro que não concordam.

DB: Eles dizem que escolha não é desejo, que vontade não é desejo, que é uma coisa diferente. De qualquer modo, é a minha impressão.

K: Sim, a vontade é uma coisa diferente.

DB: Vontade é um acto livre.

K: A vontade é uma coisa herdada ou faz parte do processo genético, como querer, como ser.

DB: Por exemplo, não posso dizer que saiba muito sobre isso, mas acho que os filósofos católicos podem dizer que, quando Adão pecou, teve uma vontade errada, fez, por assim dizer, uma escolha errada e lançou-nos no caminho que trilhamos.

K: Está a ver, essa é uma forma muito conveniente de se explicar tudo. Primeiro, inventa-se Adão e Eva, a serpente e a maçã e Deus e, depois, atribui-se tudo ao pecado original.

WR: Sim, há muita criação mental nisso.

DB: Acho que, se observarmos, podemos ver que a vontade é o resultado do desejo. Mas acho que as pessoas têm a sensação de que a vontade é uma coisa completamente diferente.

K: Sim, dizem que a vontade faz parte de algo sagrado.

DB: Isso é o que muita gente pensa.

K: Algo que deriva de um ser divino.

WR: De acordo com o modo de pensar ocidental.

K: Mais ou menos. Não conheço muito sobre a filosofia ocidental, mas as pessoas com quem falei – e podem não estar suficientemente bem informadas – deram-me a impressão de que a vontade não é uma coisa muito humana, não é bem desejo, não é bem uma coisa que se possa cultivar. Deriva do pecado original, Deus original, etc. Mas, se pusermos isso tudo de lado, que é teórico, problemático e tem muito de superstição, então, o que é a vontade e o que é a escolha e o que é a acção sem escolha e vontade? Esse é o problema. Existirá uma acção que não seja composta de vontade? Não sei o que Buda disse acerca disso.

GN: Diria que a percepção interior nada tem que ver com a vontade?

K: Oh, nada que tenha que ver com vontade, ou desejo ou memória.

GN: Então, a percepção interior é independente da vontade e também da análise.

WR: Sim. A percepção interior é ver. E, nesse acto, não há escolha, não há discriminação, nem julgamento nem valores morais ou imorais. Apenas vemos.

GN: Portanto, a percepção interior não resulta da vontade nem resulta de análise.

WR: Não.

K: Está a ver, isto está a tornar-se teórico; você está a tornar isto tão teórico.

GN: Porque, através da análise...

K: Desculpe, está a tornar isto teórico. Deu uma definição, não é isto, não é aquilo, e julga que tem percepção interior.

GN: Não, não julgo que tenho percepção interior.

K: Então por que razão havemos de discutir isto?

GN: Por que temos estado a discutir a percepção interior.

K: Não, Narayan, se me permite chamar a atenção, estamos agora a falar sobre a acção em que não há escolha, em que não há esforço como vontade. Existe uma tal acção? Não sei.

WR: Existe uma acção assim.

K: Sabe que existe ou é uma teoria? Desculpe, mas tenho de ser claro. Não é ser impudente, quero é afastar-me e temos de nos afastar de teorias, de ideias, de conclusões e descobrir, por nós, a verdade da questão, que é: existe uma acção em que não há absolutamente qualquer esforço da vontade e, por isso, sem escolha? Então, o que é acção correcta, em que não há vontade, não há escolha, não há desejo? – Porque a vontade é parte do desejo. Para descobrir isso, temos de ser muito claros – não é verdade? – acerca da natureza do desejo. O desejo faz parte da sensação e, sendo o desejo parte da sensação, o pensamento identifica-se com essa sensação e, através da identificação, o «eu», o ego, desenvolve-se e, a seguir, diz: «Tenho de fazer isto» ou «Não farei aquilo».

Portanto, estamos a tentar descobrir se há uma acção não baseada no princípio dos ideais, no desejo, na vontade. Não uma acção «espontânea» – esta palavra é muito perigosa porque ninguém é espontâneo. Pensamos que podemos ser espontâneos, mas isso não existe, porque para o sermos temos de ser completamente livres. Ora, existe tal acção? Porque a maior parte das nossas acções tem um motivo. Certo? E motivo significa movimento – eu quero construir uma casa, quero aquela mulher ou aquele homem, estou ferido psicológica ou biologicamente, e o meu motivo é ferir em resposta. Portanto, há sempre qualquer forma de motivo na acção, naquilo que fazemos na vida quotidiana. Então, por isso, a acção é condicionada pelo motivo. O motivo faz parte do processo de identificação. Portanto, se bem entendo – não «eu» entendo –, se há uma percepção da verdade de que a identificação constrói

toda a natureza, a estrutura do «eu», haverá então uma acção que não resulte do pensamento? Não sei. Estou certo?

DB: Antes de entrarmos nesse assunto, podemos perguntar por que razão há identificação, por que é tão prevalecente?

K: Por que razão o pensamento se identifica?

DB: Com a sensação e outras coisas.

K: Por que razão há identificação com alguma coisa?

DB: Especialmente com a sensação.

K: Sim, a sensação. Continuem, respondam. Vocês são todos especialistas.

GN: Será parte integrante da natureza do pensamento identificar-se ou há formas de pensamento que não se identificam com a sensação?

K: Narayan, por que razão – se me permite perguntar novamente com o maior respeito e delicadeza – por que razão faz essa pergunta? É uma pergunta teórica ou uma pergunta concreta? Por que razão você, Narayan, se identifica?

GN: Deixe-me colocar a questão da seguinte forma...

K: Não, não a quero de forma diferente.

GN: A única coisa com que me posso identificar é a sensação. Não tenho mais nada com que me identificar.

K: Então, por que dá importância à sensação? Julga que é um ser constituído exclusivamente por sensações e nada mais?

GN: Não.

K: Ah, pronto!

GN: Se tiver de me identificar com alguma coisa, só pode ser com a sensação.

DB: Existe dualidade na identificação? Podemos esclarecer isso?

K: Na identificação, como referiu, há dualidade: o «eu» – aquele que identifica – e o identificado.

DB: Será possível que estejamos a tentar ultrapassar a dualidade através da identificação, dizendo: «Não sou diferente», quando o somos ou quando sentimos que não o somos?

K: Sabe, não quero entrar no campo das ideologias ou das teorias. Para mim, não tem interesse. Quero mesmo descobrir – talvez tenha descoberto – mas através da investigação, a falarmos juntos, existirá uma acção em que não esteja o «eu»? Na vida quotidiana, não no *nirvana,* quando já se atingiu a libertação e tudo o mais. Quero fazê-lo nesta vida, enquanto vivo. O que quer dizer que tenho de descobrir – a mente tem de descobrir – uma acção que não tenha causa, o que significa sem motivo, uma acção que não é o resultado ou efeito de uma série de causas e efeitos. Quando isto tudo existe, a acção é sempre limitada, acorrentada. Faço-me entender? Haverá, então, uma tal acção?

DB: Bem, parece-me que não podemos descobri-lo enquanto nos identificarmos.

K: Isso é verdade. Por isso é que eu disse que, enquanto existir identificação, não é possível descobrir a resposta.

DB: Mas por que razão se identifica o pensamento?

K: Por que razão o pensamento se identifica com as sensações?

DB: Será algo irresistível ou é uma coisa que se pode evitar?

K: Não sei se é algo irresistível ou se faz parte da sensação.

DB: O que quer dizer?

K: Vamos investigar.

DB: Acha que a sensação está por trás disso?

K: Talvez. Quando digo «talvez», uso esta palavra com a intenção de investigar, não é «não sei», mas antes «vamos investigar». Portanto, por que razão as sensações se tornaram tão importantes na vida – sensações sexuais, a sensação do poder, quer seja poder oculto ou poder político, poder económico ou poder de uma

mulher sobre um homem ou de um homem sobre uma mulher. O poder e a influência, as pressões, do ambiente – por que razão o pensamento se rendeu a esta pressão? Certo?

DB: Será que a sensação produz necessariamente pressão?

K: Produz quando existe identificação.

DB: Sim, mas então ocorrem as duas juntas.

K: Eu sei, mas vamos examinar. O que queremos dizer com «sensação»?

DB: Bom, temos os sentidos e talvez tenhamos uma recordação da sensação de prazer.

K: Os sentidos, a acção dos sentidos – tocar, provar, ver, cheirar, ouvir.

DB: A experiência que então acontece e, também, a memória dela.

K: Não, a memória só existe quando há identificação com a sensação.

DB: Sim, concordo.

K: Quando não há identificação, os sentidos são os sentidos. Mas, por que razão se identifica o pensamento com os sentidos?

DB: Sim, isso ainda não é claro.

K: Então, vamos torná-lo claro.

DB: Está a dizer que, quando a sensação é recordada, existe identificação?

K: Sim.

DB: É possível ser mais claro?

K: Vamos tornar tudo mais claro. Vamos aprofundar o assunto. Há a percepção – ver – um lago agradável e belo. O que acontece nesse acto de ver? Não só o nervo óptico dos olhos está activo, mas também o estão os outros sentidos, que captam o odor da água, a presença das árvores junto ao lago...

DB: Podemos deter-nos aqui um momento? Quando se diz «ver», claro que vemos com o sentido da visão.

K: Uso meramente o sentido da visão.

DB: Por isso, já tem o sentido da visão desperto apenas para ver. É isso que quer dizer?

K: Sim, ver apenas. Visualmente, opticamente, estou apenas a ver. Então, o que acontece?

DB: Em seguida, os outros sentidos começam a funcionar.

K: E os outros sentidos começam a funcionar. Por que razão não fica tudo por aí?

DB: Qual é o passo seguinte?

K: O passo seguinte é a intervenção do pensamento: «Que lago tão belo, quem me dera ficar aqui.»

DB: Então, o pensamento identifica-se e determina: «É isto.»

K: Sim, porque há nisso prazer.

DB: Em quê?

K: No acto de ver e no prazer de ver; então, o pensamento começa a funcionar e diz: «Tenho de ter mais, tenho de construir aqui uma casa, este lugar tem de ser meu.»

DB: Mas por que razão o pensamento faz isso?

K: Por que razão o pensamento interfere com os sentidos – é isso? Espere um pouco. No momento em que os sentidos têm prazer, dizem: «Que delícia!», e, se pararem aí, o pensamento não entra. Certo? Agora, por que razão entra o pensamento? Se a sensação for dolorosa, o pensamento evita-a, não se identifica.

DB: Identifica-se com o contrário, diz: «Não quero.»

K: Abandona, afasta-se ou nega. Mas, se é agradável, quando os sentidos começam a desfrutar da experiência, diz: «Que bom!», então, nesse momento. o pensamento começa a identificar-se com os sentidos.

DB: Mas porquê? É isso o que quero saber.

K: Porquê? Por causa do prazer.

DB: Mas por que razão ele não desiste quando vê que é tudo tão fútil?

K: Oh, isso é muito mais tarde. Quando isso se torna doloroso, quando toma consciência de que a identificação gera tanto prazer como medo, então o pensamento começa a questionar-se.

DB: Bem, está a dizer que o pensamento inicialmente cometeu um simples erro, uma espécie de erro inocente?

K: Exactamente. O pensamento cometeu um erro ao identificar-se com uma coisa que lhe dá prazer, ou onde há prazer em alguma coisa.

DB: E o pensamento tenta dominar.

K: Dominar.

DB: Para o tornar permanente, talvez.

K: Permanente, é isso. O que quer dizer, memória. Uma recordação dos lagos com os narcisos, as árvores, a água, a luz do sol e tudo o mais.

DB: Compreendo que o pensamento cometeu um erro e, mais tarde, descobre esse erro, mas parece que já é demasiado tarde, porque não sabe como parar.

K: Já está condicionado.

DB: Então, podemos tornar claro por que razão ele não pode desistir?

K: Por que razão não pode desistir. Esse é o nosso problema.

DB: Podemos tentar tornar isso mais claro?

K: Por que razão o pensamento não desiste quando sabe ou tem consciência de que isso é doloroso, destrutivo?

DB: Sim.

K: Porquê? Continue, porquê? Consideremos um simples exemplo. Digamos que, psicologicamente, estamos feridos.

DB: Bem, isso é mais tarde.

K: Isto é apenas um exemplo, não importa se é mais tarde. Ficamos feridos. Por que razão não podemos desistir imediatamente desse sofrimento, uma vez que sabemos que ele vai criar enormes

danos? Quer dizer, quando estou ferido, construo uma parede à minha volta para não me ferir mais, há medo, isolamento, acção neurótica, tudo o que se segue. O pensamento criou a imagem de mim próprio e essa imagem fica ferida. Por que razão o pensamento não diz: «Sim, pelo amor de Deus, eu já vi isto!» e o põe de lado imediatamente? É a mesma questão e a resposta é que se se põe de lado a imagem, nada resta.

DB: Nesse caso, existe outro ingrediente, porque o pensamento quer agarrar-se à recordação da imagem.

K: Agarrar-se às recordações que criaram a imagem.

DB: E que podem voltar a criá-la e o pensamento sente que são extremamente preciosas.

K: Sim, são muito preciosas, nostálgicas e tudo o mais.

DB: Portanto, de algum modo, dá um enorme valor a tudo isso. Como é que aqui chegou?

K: Por que razão tornou a imagem tão valiosa? Por que razão a imagem que o pensamento criou se tornou tão importante?

DB: Estamos a dizer que, no princípio, foi um simples erro. O pensamento produziu uma imagem de prazer que parece ter-se tornado muito importante e preciosa e foi incapaz de a abandonar.

K: Sim. E por que razão não a abandona? Se eu abandonar o prazer, se o pensamento abandonar o prazer, o que resta?

DB: Parece que não é possível voltar ao estado inicial quando nada existia.

K: Ah! Esse é o estado original.

DB: O pensamento não consegue voltar a esse estado.

K: Não pode – já conhecem o resto. Existe um sem-fim de razões.

DB: Bem, eu acho que o que acontece é que, quando o pensamento considera abandonar o prazer que se tornou tão precioso, o mero facto de o pensar torna-se doloroso.

K: Sim, renunciar é doloroso.

DB: E, por isso, o pensamento não quer fazê-lo. Não quer enfrentar a dor.

K: Sim. Por isso agarra-se ao prazer até que haja uma melhor recompensa, que será um prazer maior.

DB: Mas isso não é mudança.

K: Claro que não.

DB: Então, parece que o pensamento caiu numa armadilha, que aconteceu porque, inocentemente, se lembrou do prazer; a seguir, gradualmente, tornou isso importante e, depois, tornou-se demasiado doloroso desistir dele. Porque qualquer mudança que implique a remoção imediata de prazer é muito dolorosa.

K: Porque depois disso nada mais há, o pensamento fica assustado.

DB: Mas, está a ver, no princípio não tinha medo de não ter mais nada.

K: Sim.

DB: E agora tem.

K: Sim. Quando diz «no princípio», entendo que se refere às origens do Homem. Poderemos questionar até isso?

DB: Talvez não.

K: Ou poderíamos remontar às origens dos símios?

DB: Se recuarmos o suficiente no tempo... Creio que quer dar a entender que o processo se iniciou num tempo muito remoto e que esta armadilha elaborada pelo pensamento tem piorado cada vez mais.

K: Poderemos dizer que, como o cérebro é muito antigo – todos os nossos cérebros são muito antigos – apenas recuando mais e mais e mais, nunca o conseguiremos descobrir. Mas posso dizer que o meu cérebro agora é como é – que é muito antigo, condicionado em termos de prazer e de dor.

DB: Dizem que o velho cérebro é também o produto emocional do cérebro.

K: Claro; emocional, sensorial e tudo o mais. Então, onde estamos agora?

DB: Bem, dizemos que este cérebro se condicionou a si próprio pela contínua recordação da imagem de prazer, e devido ao desagrado de a abandonar e ao medo de o fazer.

K: Portanto agarra-se a qualquer coisa que conhece.

DB: Que conhece e que é muito valiosa para ele.

K: Mas não sabe que isso vai criar medo.

DB: Mesmo quando o sabe, agarra-se.

K: Mas prefere fugir ao medo, na esperança de que o prazer continue.

DB: Mas creio que acaba por se tornar irracional, porque cria pressões que tornam o cérebro irracional e incapaz de compreender o que se passa.

K: Sim. Onde é que estamos agora, no fim disto? Começámos, não foi, Doutor Bohm, por perguntar se há uma acção em que não há motivo nem causa, onde não surge o «eu». Claro que há. Há quando não há «eu», o que quer dizer, quando não existe o processo de identificação. Tem-se a percepção de um belo lago com toda a sua cor, glória e beleza; isso basta. Não se cultiva a memória que se desenvolve pelo processo de identificação. Certo?

DB: Isso levanta a questão de como vamos pôr termo a esta identificação.

K: Acho que não há «como». Está a ver, isso significa meditação, controlo, prática, prática, prática. E isso torna a mente mecânica, embotada – desculpe – e, literalmente, incapaz de receber o que quer que seja de novo.

Irmgard Schloegl: Se essas práticas forem apenas imitadas, é precisamente isso que acontece.

WR: Se a prática se tornar imitação, a mente torna-se mecânica.

K: O que quer dizer com «imitação»?

IS: Se me diz – para simplificar – que algo acontece se puser a mão no chão três vezes por dia e eu fizer isso sem pensar, sem questionar o que estou a fazer, sem perguntar porquê, se eu o fizer apenas mecanicamente, nada acontecerá. Vou ficar cada vez mais confusa. Mas se questionar porquê, para quê, qual é a minha reacção...

K: Mas a minha questão é esta. Digamos que dei atenção a alguém que diz: «Põe a tua mão ali», e, depois, começo a inquirir isso. Mas se eu não aceito que alguém me diga que tenho de pôr a minha mão ali; então, não tenho de inquirir! Lembra-se daquela famosa história de um guru que tinha um gato favorito e muitos discípulos? Todas as manhãs, antes de começar a meditação, punha o gato no regaço e meditava. Quando morreu, os discípulos puseram-se à procura de um gato.

WR: Eu ouvi uma versão diferente. O gato tinha de ser amarrado para não vir perturbar a meditação!

K: É a mesma coisa. Está a ver, as nossas mentes são de algum modo mecânicas, tornaram-se mecânicas. Poderemos investigar por que razão nos tornámos mecânicos, em vez de praticarmos algo que... não sendo mecânico, pode vir a tornar-se mecânico?

IS: Podemos, já que antes de nós houve pessoas que descobriram um estado de totalidade...

K: Não sei.

IS: Pelo menos, parece que sim.

K: Não conheço ninguém.

IS: Parece provável.

K: Está a ver, aceita isso.

IS: Considerando-o como uma proposta possível.

K: Não sei. Começo por mim próprio. Não me volto para alguém que é tido por iluminado. Não sei. Podem enganar-se a eles próprios.

Por isso, devemos começar por nós próprios. Uma pessoa já vive indirectamente à sombra dos outros, por que há-de olhar para os outros? Então, aqui estou eu. É aqui que começo. É tão simples, ao passo que ser guiado por outros leva a grandes complicações.

IS: Não vejo que tenha de ser necessariamente uma complicação. Se tenho uma ideia de que há alguma coisa que está para além da minha ilusão, do meu sofrimento, do estado geral de insatisfação em que me encontro e que tenho de enfrentar... Vou tentar expressar-me de outro modo: se acho que não há tal possibilidade, talvez o melhor seja nem sequer tentar. Pelo contrário, se vejo que há uma possibilidade, não tenho de a considerar como sendo a verdade, mas faz-me sentir que vale a pena trabalhar comigo mesmo, como sujeito da minha própria experiência, para ser bem-sucedido.

K: Por que razão quer um motivo?

IS: Julgo que é quase impossível não começar por esse motivo, porque ele parte do «eu».

K: Não. Estamos a falar da mesma coisa, não estamos? Eu apenas quero conhecer-me a mim próprio, não porque sofro, por aquilo que passo, entende? Apenas quero saber o que sou, não de acordo com alguém, mas apenas saber acerca de mim próprio. Então, começo a inquirir, começo a olhar para o espelho que sou eu próprio. O espelho diz: «As tuas reacções são estas e, enquanto tiveres estas reacções, vais pagar caro, vais sofrer.» É tudo. Assim, como é que eu, um vulgar ser humano, conhecendo agora todas as minhas reacções, feias, agradáveis, detestáveis, todas as reacções que tenho, como é que vou criar uma observação em que não há motivo que restrinja ou expanda as reacções? Não sei se estou a ser claro.

IS: Sim.

K: Como é que me vou observar sem causa? A causa é, geralmente, o castigo e a recompensa. O que, obviamente, é demasiado

absurdo, como um cão a ser treinado. Ora, poderei eu olhar para mim próprio sem qualquer motivo? Continuem, por favor.

IS: Nesta fase da investigação, onde estou a começar a tentar fazê-lo, não posso, porque estou demasiado condicionada.

K: Não, não irei admitir isso. Está sempre a pedir ajuda.

IS: Não. Mas, da mesma forma que faço exercício físico, posso lentamente, não de imediato, ser capaz de olhar e suportar a proximidade daquelas coisas que normalmente não gosto de ver em mim própria.

K: Compreendo isso, minha senhora. Não tenho músculos para fazer certos exercícios, uma semana mais tarde terei esses músculos se treinar. Essa mesma mentalidade é transportada para: «Não me conheço, mas, gradualmente, vou aprender sobre mim.»

IS: Não é que precise de gradualmente aprender sobre mim própria – temos de ser muito cuidadosos aqui –, tenho apenas de desenvolver a coragem e a força para aguentar comigo.

K: É a mesma coisa, a mesma coisa. Não tenho força, força física para fazer certos exercícios. Psicologicamente acontece a mesma operação mental: sou fraco, mas tenho de ser forte.

IS: Não é que tenha de me tornar forte. Penso que isto é quando nos metemos...

K: Num beco sem saída.

IS: Sim. Fazer-me forte não é um objectivo, não é o que me move. Existe um sofrimento que é muito real e, graças à observação continuada do mesmo, surge um factor de mudança que finalmente a torna possível.

K: Trata-se mais uma vez de uma evolução gradual. Eu digo que isso é inaceitável – se me permite notar, não estou a corrigi-la –, que isso não leva a lado nenhum, isso é uma ilusão completa.

IS: Não tem de levar a nenhum lado, mas se continuarmos com esse espírito, com essa atitude, e não com: «Vou conseguir alguma

coisa com isso», há então uma transformação repentina que é possível e ocorre mesmo. Também queria referir aqui outro aspecto. Quer o tenhamos feito começando devagar, com um objectivo em mente, quer o tenhamos feito sem motivo, sem contemplar um objectivo – para que a mudança se possa produzir de repente em virtude da vida que até então tenhamos levado –, isso não faz diferença alguma.

K: Minha senhora, ou tem uma percepção interior imediata, ou não tem.

IS: Sim, isso é verdade, mas...

K: Ah! Isso significa preparação, isso significa tempo; o que significa cultivar um ideal, identificar-se, a aparição do «eu».

IS: Não.

K: Claro que sim. No momento em que introduz tempo, isso é cultivar o «eu».

IS: Não necessariamente.

K: Por que diz não necessariamente?

IS: Se o faço por alguma coisa de que quero tirar proveito, então isso é certamente cultivar o «eu».

K: Minha senhora, quando diz, como acabámos de dizer, que a percepção interior não tem tempo nem memória, que a percepção interior é intemporal, simplesmente acontece. Não se pode lá chegar gradualmente, não é uma coisa cultivada pelo pensamento. Nesse caso, será possível ter uma percepção interior de nós mesmos, instantaneamente, não em etapas?

IS: Sim.

K: Não, não diga «sim», estamos a investigar.

IS: Por isso mesmo, eu diria com a minha própria convicção e experiência: «Sim, é possível.»

K: Isso significa que, se temos percepção interior, essa percepção apaga o «eu», não apenas momentaneamente. Será então capaz de dizer que a acção é sem motivo? Conhece uma tal acção – não oca-

sionalmente, mas na vida quotidiana? Eu não quero ser alimentado de vez em quando, quero ser alimentado todos os dias. Não quero ser feliz de vez em quando. Portanto, como a percepção interior é desprovida de tempo e é separada da memória e do pensamento, existirá uma acção que nasça dessa percepção interior? Compreende?

WR: Se tem percepção interior – não digo «teve», porque isso mais uma vez significa memória – se se tem percepção interior, todas as nossas acções são, sem excepção, sem motivo.

K: Mais uma vez peço desculpa – estamos a falar teoricamente ou de factos?

WR: De factos.

K: Isso significa que a acção é correcta, precisa, certa, ao longo da vida.

WR: Sim, tecnicamente podemos errar.

K: Não, eu não estou a falar em cometer erros tecnicamente.

WR: Não há «eu», não há motivo se se tem essa percepção interior. Todas as acções...

K: Tem essa percepção interior? Não «você» especificamente – teremos nós essa percepção total da completa natureza do eu? Não com discussões, ou induções, nem deduções, nem conclusões, mas, teremos nós a percepção total da natureza do eu? E se há essa tal percepção da natureza do eu, então a acção advirá inevitavelmete dessa percepção.

IS: Posso tornar claro um ponto que sinto intensamente – não sou «eu» que tenho essa percepção interior, isso não é possível. Existe essa percepção interior. Não se trata de ser «eu» a tê-la.

K: É óbvio que o «eu» não pode ter uma percepção interior. Só posso ser cego se disser: «"Eu" tenho uma percepção interior disso.» Estou um pouco mentalmente perdido. Então, de que estamos a falar? Você fez uma pergunta.

WR: Claro que fomos muito para além da minha pergunta.

K: Eu sei. Vamos voltar a ela.

WR: Não, já respondeu a essa pergunta. Há outra pergunta relacionada com a inteligência. Sabe, há uma teoria – talvez conheça – segundo a qual nós pensamos numa determinada língua. Muita gente diz isso. Algumas vezes perguntam: «Em que língua é que pensa?» Eu digo que não sei. Não há língua no raciocínio. O pensamento não tem língua e um pensamento é imediatamente interpretado na língua mais próxima.

K: É possível transmitir-me um pensamento seu sem a palavra?

WR: Essa é a questão. Quando se transmite o pensamento ele é interpretado.

K: Não. É possível transmitir-me o seu pensamento sem a palavra?

WR: Isso depende do nível das duas pessoas.

K: E o que significa isso?

WR: Não sei se aceita, ou se teve essa experiência, de que há comunicação sem falar, sem palavras.

K: Isto é, só pode haver comunicação, comunhão, quando você e eu estamos ao mesmo nível e com a mesma intensidade, ao mesmo tempo. Certo? Que é o quê? Quando você e eu estamos ao mesmo nível, com a mesma intensidade, ao mesmo tempo, o que é isso? Então, as palavras não são necessárias.

WR: Não, não são.

K: E o que é isso?

WR: Se quiser, podemos dizer que é o pensamento.

K: Não, quando ambos estamos a esse nível, qual é a qualidade desse estado? Não a ausência de pensamento, mas a qualidade, o perfume, a essência. Não chamaria a isso amor?

WR: Sim.

K: Não, não responda, não responda.

WR: Mas perguntou-me. Ou vai responder? [*risos*] Fico confuso quando me faz uma pergunta e penso que espera que eu responda!

K: Quando duas pessoas têm a extraordinária qualidade deste estado, as palavras não são necessárias. Onde existe essa qualidade de amor, as palavras tornam-se desnecessárias. Há comunicação instantânea. Mas para a maior parte das pessoas é a palavra que domina. A língua domina-nos, impõe-se-nos, enforma-nos. As nossas mentes são condicionadas pela linguagem, pelas palavras que nos dominam, que se nos impõem. Eu sou inglês – eu sou a língua e o conteúdo dessa língua. Certo? E se usarmos palavras sem a língua a guiar-nos, as palavras adquirem, então, um significado completamente diferente.

GN: A língua não nos domina, mas nós é que dominamos a língua.

K: Certo.

DB: Julgo que, vulgarmente, nos identificamos com a nossa língua e, por isso, ela dirige-nos, mas se nos tivermos libertado da identificação...

K: Certo. É extraordinário como a língua nos molda: eu sou comunista, eu sou católico.

DB: Isso é identificação. Acha que a língua é uma das maiores causas da identificação?

K: Uma delas.

DB: Uma das principais.

K: Sim.

WR: Não sei se será útil, mas gostava de recordar aqui uma visão filosófica muito importante do Budismo Mahayana. Segundo a mesma, o mundo está enredado na linguagem – *namakaya, padakaya-vyanjana* – e o homem vulgar está atolado em palavras como um elefante na lama e, para o ver, temos de ir além das palavras – *namapada-vyanjana*. Porque, enquanto estivermos, como diz, dominados pela língua...

K: O senhor está?

WR: É uma pergunta pessoal?

K: [*risos*] Sim. Está? Eu estou? E o Doutor Bohm, é dominado pela língua?

WR: Isso não sei dizer. Responda o senhor.

K: Eu posso responder por mim próprio, mas estou-lhe a perguntar a si.

WR: Sim, responda de acordo com o que vê.

K: Oh, absolutamente.

WR: Isso basta. [*risos*]

K: Não, isso não basta!

GN: Mas eu creio que, quanto mais exímios ou sabedores nos tornamos numa língua, mais aumenta a possibilidade de ficarmos enredados nela.

WR: Sim, certamente.

GN: Enquanto uma pessoa inculta apenas a usa, talvez, para a simples comunicação.

K: Essa era a sua pergunta, se o pensamento tem palavras, se o pensamento faz parte das palavras. É a palavra que cria o pensamento ou o pensamento que cria a palavra?

DB: Uma vez perguntou se há algum pensamento sem a palavra.

K: Isso é muito interessante. Vamos investigar um pouco? Querem investigar isto?

WR: Há algum pensamento sem a palavra?

DB: Essa é a pergunta.

WR: Creio que o pensamento não tem palavras, o pensamento é uma imagem.

K: Não, nós estamos a usar o termo «palavra» no sentido de símbolo, imagem, representação.

DB: Pode transformar-se facilmente a palavra em imagem; por exemplo, um artista – uma descrição pode ser facilmente

transformada em imagem por um artista, ou vice-versa, a imagem pode ser descrita e convertida em palavras. Assim sendo, têm um conteúdo equivalente.

K: Qual é a origem do pensamento? Suponha que tinha de descobrir isso – não o que disse Buda. Suponha que você, como ser humano, tinha de o descobrir, caso contrário cortavam-lhe a cabeça. É crucial que descubra a origem do pensamento. O que vai fazer? Por favor, responda a esta pergunta.

WR: Existe uma origem?

K: Tem de existir.

WR: Porquê?

K: Qual é a origem do pensamento dentro de si?

WR: Não existe origem.

K: Claro que tem de haver o início do pensamento.

WR: Isso é mais uma vez uma falácia, uma forma errada de olhar o assunto, presumir que tudo tem de ter um princípio.

K: Não, não estou a presumir que tudo tem um princípio. Só estou a perguntar, para descobrir, qual é o início do pensamento? Como é que começou o pensamento? Os animais, o cão, tudo o que é vivo pensa ou sente de formas variadas. Deve haver um princípio para isso. Qual é ele nos seres humanos?

IS: Se não tivéssemos desejo, não tínhamos pensamento.

K: Não, não é essa a questão.

DB: Está a discutir o pensamento sem identificação?

K: Não. Como é que o pensamento começou em mim? Foi-me transmitido pelo meu pai, os meus pais, pela educação, pelo meio ambiente, pelo passado? Quero saber. O que me fez pensar? Continuem. O que vos fez pensar?

WR: Está a pôr uma causa por trás disso, mas eu diria que nada me fez pensar. O pensamento faz parte da nossa natureza. Não há outra causa.

K: Oh, há, sim. Vou-lhe mostrar.

WR: O que é?

K: Não, eu não sou a autoridade definitiva. Queria conversar sobre isso. Se não houvesse memória, haveria pensamento?

WR: Pergunto novamente: qual é a origem da memória?

K: Isso é muito fácil de responder. Suponha que me lembro de o ver em Paris. Está registado, não é? Certo?

WR: É geralmente aceite que está registado no cérebro.

K: Não, é um facto vulgar.

WR: Não, não aceito isso. Trata-se de uma velha teoria do século XIX ou XVIII, que defende que tudo está registado algures no cérebro.

K: Não. Veja, eu encontro-o esta semana, você volta um ano mais tarde – espero que volte – e, então, eu digo: sim, reconheço-o. Como é que acontece esse reconhecimento?

WR: Essa é uma pergunta que queria muito pôr-lhe.

K: Eu encontro-o agora e, daqui a um ano, você regressa – espero que sim – para um debate. Então eu digo: «Sim, senhor Rahula, encontrámo-nos o ano passado.» Como é que isso acontece? É muito simples. O cérebro registou a recordação do nosso encontro e reteve o seu nome. Ora isso é a memória e, quando o voltar a encontrar, reconheço-o.

WR: Como é que isso acontece?

K: É muito simples. Foi-me apresentado, sentámo-nos aqui durante uma manhã e duas tardes e, quando volta no ano seguinte, eu digo: «Ah, sim, lembro-me.» Se não me lembrasse, não o reconheceria. Certo? Portanto, a recordação está constantemente em marcha, quer se trate do século XIX, do século I ou do século XX. A recordação tem de seguir o seu curso. O complexo processo educativo de aprender uma técnica, como conduzir um automóvel, como ir à Lua, seja o que for, é o cuidadoso trabalho de acumulação da memória que depois actua. Não há nada de errado nisso, pois não?

WR: Como é que isso acontece?

K: Não sei conduzir um carro. Por isso, vou ter com um senhor que me ensina a conduzir o carro e tenho vinte e quatro aulas. No final, sou examinado e o senhor diz: «Muito bem.» Aprendi conduzindo com ele, que me diz: «Tenha cuidado, vire à esquerda.» Ele orienta-me constantemente. Assim sendo, espero ser um bom condutor no final das vinte e quatro aulas. E é tudo. Não há nada de certo ou errado nisto. Da mesma forma, encontro-o hoje e, no próximo ano, vou-me lembrar; portanto, existe a lembrança, que é o processo de registar. Não? É tão simples!

WR: Não é assim tão completamente claro para mim. Admitamos que esteja registado. Como é que esse registo surge quando nos encontrarmos no ano seguinte?

K: Quando o vejo. Essa recordação surge e diz: «Oh, é o senhor Rahula.» E a recordação é a imagem, agradável ou não agradável.

WR: Espero que seja agradável! [*risos*]

K: E isso está registado e, quando o encontrar no próximo ano, reconheço-o. E, se não for agradável, digo: «Oh, que aborrecido!» Volto-me e falo de outra coisa. Portanto, todo este processo é a recordação, graças à qual aprendi a conduzir um automóvel, a falar inglês, francês, alemão, seja o que for; nestes casos, tem de haver recordação, não é verdade?

WR: Claro que é assim.

K: Mas você disse que este é um ponto de vista do século XIX.

WR: O que quero dizer é que a recordação não está no cérebro. É essa a questão. Reside na natureza daquilo a que geralmente chamamos faculdade mental. Da mesma forma que ouço barulho, etc., através da sua faculdade característica, do mesmo modo há a faculdade mental. Registar é uma das suas potencialidades.

K: Registar é uma faculdade do cérebro.

WR: Mas, a meu ver, não se trata do cérebro físico.

K: Ah, desviou-se para qualquer outra coisa!

WR: Sim, é o que eu digo.

GN: Está a dizer que a faculdade mental está espalhada por todo o corpo, não necessariamente na cabeça?

K: Oh, não!

WR: A nossa faculdade mental é um dos órgãos dos sentidos – há cinco órgãos dos sentidos físicos. O olho tem o poder de ver e examinar, o ouvido não pode fazer isso, só pode ouvir. Existe a faculdade mental da mesma maneira que existem as faculdades físicas, sediadas no olho, no ouvido, no nariz, na língua, no corpo – as quais lidam com o mundo exterior, material. Mas isso é apenas parte do mundo; a maior parte do mesmo não pode ser apreendida pelos sentidos físicos.

K: O que é a maior parte do mundo?

WR: Todas as sensações de que estávamos a falar, todas estas coisas que não são tocadas pelo corpo ou qualquer coisa semelhante. Aí está a mente, a faculdade mental, que tem muitos aspectos, muitas potencialidades, uma das quais é a memória. E o que quero que esclareça é: como é que ela aparece? É claro que o senhor começa com a ideia de que é o cérebro que regista, o que eu contesto.

K: Vamos por agora pôr de lado o cérebro. Encontro-o hoje e vejo-o uma semana mais tarde. Existe o processo de reconhecimento. Muito bem, isso é uma parte da faculdade mental. A outra parte da mesma é pensar logicamente ou sem lógica. Deste modo, há vários aspectos, faculdades, que constituem a mente. Porém, não se pode ter mente sem cérebro.

WR: Sim. Não só o cérebro, não se pode ter mente sem o corpo, o estômago, o coração, sem existência física.

K: É tudo. Por isso, a mente faz parte dos sentidos, a mente faz parte do pensamento, das emoções, de certas faculdades, etc. Será isso exterior, ou toda a estrutura do organismo, todo o cérebro,

o corpo, olhos, ouvidos, tudo isso, faz parte desta mente que é o processo de pensar?

DB: Está a dizer que a mente é o pensamento ou que é também mais do que o pensamento?

K: Não sei, mas não quero dizer isso. Apenas quero dizer que a mente, enquanto funcionar dentro do campo do pensamento, é limitada.

DB: Está a afirmar que a consciência, a mente se caracterizam pela limitação.

K: Sim, a consciência é limitada.

DB: Estamos a dizer que é limitada por estas faculdades, onde quer que as mesmas estejam.

K: Sim, está certo, onde e o que quer que sejam.

DB: Mas, no que respeita ao reconhecimento, as pessoas estão mesmo a construir máquinas que podem imitar o processo de reconhecimento.

K: Claro.

DB: Coisas simples já podem ser reconhecidas pelos computadores.

IS: E, contudo, se o tiver encontrado só por um instante e a imagem desse encontro não tiver tido impacto suficiente em mim, na semana seguinte posso passar por si e não o reconhecer.

DB: Essa é a questão, o encontro tem de ser registado com alguma energia.

K: Todo o registo tem de ter energia.

DB: Se não ligar o microfone, nada fica registado.

WR: Há muitas coisas que vemos e ouvimos e de que não nos lembramos, só registamos aquelas que deixam uma certa impressão.

DB: Sabe, acho que é bastante claro de que modo o registo pode dar origem ao reconhecimento na experiência seguinte. Da próxima vez que vir a pessoa, compara o registo com ela.

WR: Volta atrás.

DB: Sim.

WR: É exactamente como o computador.

K: Então, os nossos cérebros são computadores.

WR: Eu diria que não, o cérebro não.

K: O que é o cérebro?

WR: O cérebro pode ser a base – mas por que fala apenas do cérebro? Podemos pensar sem o corpo todo, sem o coração?

K: Não, nós já falámos nisso. A mente contém o cérebro, os sentimentos, o coração, toda a estrutura.

DB: Todos os centros nervosos.

K: Estamos a usar a palavra «mente» como consciência e não posso ter consciência se o coração não funcionar.

WR: Foi por isso que utilizei a expressão «faculdade mental» em vez de «mente» ou «consciência», sendo que a palavra «faculdade» engloba e envolve todas essas funções.

K: O que quer dizer com a palavra «faculdade»? O que quer essa palavra dizer?

DB: Ter alguma capacidade e habilidade, capacidade de fazer alguma coisa.

WR: A habilidade para fazer, como no caso da faculdade visual.

K: Não, a habilidade para fazer depende do conhecimento. Se não soubesse tocar piano, se não aprendi...

WR: Não, desculpe-me. Está a afastar-se do assunto. Eu disse que a faculdade mental – a mente – tem o poder, a capacidade, a potencialidade de fazer tudo isso, de abarcar todos estes diferentes aspectos.

K: Ah, estou a ver.

DB: A faculdade é inata.

WR: Congénita, inata, tem em si própria o poder. E não se pode perguntar porquê e de onde vem.

K: Não, não vou perguntar. Mas não aceito que a mente tenha a faculdade inata...

DB: De pensar.

K: Inata, que quer dizer que não é genética, não advém da hereditariedade.

DB: Não, «inata» significa genética.

WR: Digamos que a mente, assim como os nossos olhos, tem o poder de ver.

K: Então a mente tem o poder...

WR: ...de fazer todos esses truques, todas essas coisas de que estamos a falar – a memória, reacção, sensação, tudo isso.

K: A mente é a energia activa para fazer tudo isso.

DB: Bom, também a estrutura física está em todo o corpo. Creio que é uma boa analogia dizer que o olho tem certas possibilidades e que a criança traz no seu corpo de forma inata a capacidade de pensar devido à hereditariedade.

K: Como tomou forma esta capacidade inata?

DB: Ao crescer, da mesma forma que o olho cresceu. Está a ver, o olho tem um tremendo...

K: O que significa evolução.

DB: Evolução, sim.

K: Espere, vá devagar. O que significa que se foi desenvolvendo desde o princípio dos tempos, até chegarmos a macacos; agora, macacos mais evoluídos. Desculpem!

WR: Mais uma vez questiono isso. Considera como garantida a teoria de Darwin, que nós evoluímos a partir dos macacos.

K: Não tomo Darwin como garantido, vejo isto a acontecer no mundo.

WR: Quando diz que evoluímos do macaco...

K: Ou evoluímos do homem imperfeito, ou não evoluímos a partir do homem perfeito. Estamos a ir encosta abaixo em vez de

irmos encosta acima; ou então vamos encosta acima. Seja como for, somos por isso, homens imperfeitos.

DB: Pergunto-me se queremos discutir todas estas coisas. São, de facto, pormenores em relação aos quais não há certeza.

WR: É por isso que ponho em causa a afirmação de que evoluímos do macaco. Não sabemos.

K: Não sei. Não sei como evoluímos, mas sei o simples facto de não haver pensamento sem recordação ou registo.

WR: Isso significa que o pensamento é memória.

K: Claro. O pensamento é memória, que é experiência, que é conhecimento armazenado – não importa onde; se no meu dedo grande do pé... – e, quando é desafiado, actua.

DB: Bem, também dissemos que o pensamento é a capacidade de raciocinar logicamente, em paralelo e em conjunto com a memória. O pensamento é tudo isso.

K: Pensar lógica ou ilogicamente, etc.

DB: Tudo aquilo a que chamou faculdades.

WR: Sim, usei essa palavra, porque abrange uma maior área.

DB: Mas está a dizer que o pensamento continua a depender da memória.

K: Claro, o processo de registo é memória.

DB: Sem memória, nenhuma das outras faculdades pode funcionar.

K: Claro que não. Eu vejo aquela coisa a que se chamou árvore e chamo-lhe árvore. É tudo. Há registo a todo o momento; sem esse registo não há início do pensamento, não há pensamento. Se você tivesse nascido no mundo católico e fosse condicionado por ele, pensaria de acordo com o mundo católico, com Cristo não é verdade? – de acordo com toda essa ideologia. Deste modo, somos condicionados pela propaganda, por livros, por padres, por toda essa panóplia, como também somos condicionados na Índia ou no Ceilão,

etc. Então, qual é a origem, o princípio deste condicionamento? Por que razão se condiciona o homem a ele próprio? Por segurança, para evitar o perigo? Obviamente. Acredito em Cristo, porque fui educado no mundo cristão, é o meu condicionamento. E esta vida é uma vida desgraçada e infeliz, mas eu acredito em Cristo, o que me dá uma certa sensação de conforto, de força para enfrentar esta coisa assustadora que é o mundo. Por isso, acreditar dá-me muito conforto. É tudo. Dá-me segurança psicológica num mundo inseguro saber que o Pai cuida de mim. E os hindus, os budistas, os muçulmanos estão todos na mesma categoria. Portanto, a reacção instintiva do ser humano é sentir-se seguro, como uma criança, obviamente. Não?

WR: Como aparece essa necessidade de segurança, qual é a origem?

K: A mãe e o filho, o bebé, têm de ter alguma segurança. O bebé tem de ter segurança, segurança física; tem de ter comida nas alturas certas, à hora certa e tudo o mais.

DB: Terá o bebé, ao mesmo tempo, um sentido de segurança?

K: Provavelmente. Não sei. Não sou bebé nem me recordo, mas tenho a certeza de que se sente seguro.

DB: Sente-se seguro.

K: Seguro, cuidado, sossegado. Quando chora a mãe está lá para lhe mudar as fraldas, para o alimentar e tudo o mais. O que há de errado nisso? Dessa segurança física, passamos para a segurança psicológica, que Cristo me dá. Pode ser absurdo, insensato e tudo o mais, mas eu gosto disso, pelo menos sinto conforto num pouco de ilusão. Mas não lhe chamo ilusão. Se *você* lhe chamar ilusão, dou-lhe um pontapé. Por isso, continuamos assim. Você tem a sua segurança em alguma coisa. Eu tenho a minha segurança e outra pessoa tem a sua segurança no islamismo, etc. Por isso, cada um de nós se agarra à sua particular forma de segurança, quer seja ou não razoável, sã, racional, isso não importa.

DB: Parece-me que sucede algo de muito similar com o prazer; isto é, registamos o sentimento do prazer e, depois, começamos a desenvolvê-lo.

K: Eu não posso dizer: «Bem, desisto de Cristo». Digo antes: «Meu Deus, não o posso fazer.»

DB: É a mesma coisa com o prazer. Não somos capazes de desistir do prazer.

K: Claro, é o mesmo problema.

IS: Acho que é mais difícil abandonar o prazer, porque as pessoas, hoje em dia, parece que deixam uma religião ou mudam a religião que têm sem muita dificuldade, mas, quando é chegada a altura, somos todos contra abandonar o nosso prazer.

K: Ah, bem, o prazer físico; isso é uma questão completamente diferente.

IS: Ou os prazeres da mente.

K: Claro.

WR: Mas para onde estamos a ir?

K: Para onde estamos a ir? Ainda não acabei. Não discutimos a questão central da vida: o que é a acção sem esta enorme complexidade de motivos, reacções, arrependimentos, dor, pena? Poderá o ser humano viver actuante, livre de toda esta assustadora confusão? É tudo. E você diz: «Sim, pode-se viver dessa forma.» E dizem-me, caso sejam cristãos: «Acredite em Deus, acredite em Cristo, Ele salvá-lo-á de tudo isso.» E eu sinto-me tão infeliz que digo: «Louvado seja Deus!» E agarro-me a Deus. E, se você for X, dirá: «Acredito em todas as coisas que Buda disse: *Buddham saranam gachchami*. Para mim é o suficiente. Nelas encontro conforto.» Deste modo, as minhas acções estão baseadas na recompensa e no castigo. Certo? Se fizer isto, atingirei o *nirvana*, se não o fizer, vou para o inferno, que é uma ideia cristã e tudo o mais. Se formos suficientemente inteligentes e cultos, lançamos

isso tudo borda fora, dizemos que isso é tudo um absurdo. O que quero é descobrir se há uma acção sem sombra de esforço e arrependimento. Compreende? É importante descobrir, não teórica ou superficialmente. É uma questão importantíssima para mim, uma coisa apaixonante. Tenho de descobrir por que razão não quero entrar na jaula, no mundo-cão. Por isso, o que hei-de fazer? O que é acção correcta em todas as circunstâncias, embora delas não possa depender? A minha mulher diz: «Faz isto; eu amo-te, mas tens de fazer isto.» Ou outra coisa qualquer. Eu ponho de lado todas essas influências ou pressões, porque quero descobrir se há uma acção que seja completa em si própria.

Tenho, assim, de compreender se há uma acção que seja total, que seja completa, inteira, não parcial. O que quer dizer: serei capaz de me observar totalmente, não em fragmentos? Ou, através do fragmento, ver instantaneamente o todo? Haverá uma acção que seja total? Eu digo que sim, que a há, decididamente, há. Não me pergunta qual é?

WR: Queria perguntar, mas estava à espera da resposta.

K: Pergunte!

WR: Queria perguntar-lhe. Que acção é essa?

K: Em primeiro lugar, consegue ver com os seus olhos a árvore como um todo? Consegue ver a sua mulher ou marido ou namorada ou namorado como uma entidade total? Compreende a minha pergunta? Pode ver alguma coisa totalmente ou está sempre a ver parcialmente?

WR: O que quer dizer quando usa a palavra «total»?

K: Integral. Não se disperse. Consigo vê-lo como um ser total? Compreende? Consigo ver a humanidade como sendo eu próprio, como um todo? Isso já é suficiente. Consigo ver a humanidade como eu próprio? Porque a humanidade é como eu, que sofro, sou infeliz, confuso, estou em agonia, estarrecido, inseguro, cheio de

sofrimento, como qualquer outro ser humano. Certo? Assim, ao ver o homem, a humanidade, estou a ver-me a mim próprio.

WR: Ou vice-versa. Ao ver-se a si próprio, vê a humanidade.

K: Que sou eu. Não interessa em que ordem coloca os dois termos. Se eu me vejo como a humanidade, então a humanidade sou eu. Não estou separado da mesma, não posso dizer: «Faço parte de uma elite». Sou isso, sou como o resto do grupo. Assim, vejo o mundo como eu próprio, o que é o todo. É simples. Não é simples, *é* – acha que assim está certo?

DB: Estou a pensar se, como disse, podemos considerar a árvore por um momento.

K: A árvore é muito insignificante.

DB: Não é claro quando diz que vê a árvore como um todo...

K: O todo, ver alguma coisa totalmente.

DB: Apenas vê-la toda, certo?

IS: Creio que temos aqui uma ligeira dificuldade com a linguagem, porque não temos outras possibilidades. Este «vejo como um todo» significa, na realidade, que o «eu» ou a falácia do «eu» foi claramente observada e se desmoronou, porque, de outro modo, por muito que veja a árvore como um todo, ela continua a ser fruto do meu pensamento.

K: Esse é o facto fundamental. Mas consegue ver o seu marido, a sua mulher, ou a sua namorada como um ser total? Totalmente, percebe? Consegue, não consegue? Como é que isso acontece quando consegue ver alguém na totalidade?

IS: Sobrevém uma grande ternura – mas não minha.

K: Não.

IS: A ternura está presente.

K: Se amar aquela árvore, vê-a na sua totalidade.

IS: Mas também temos de ter cuidado com o que queremos dizer com «amar».

K: Prossiga de forma muito simples, não intelectualize para já, faremos isso mais tarde. Se eu amo alguém, amar não possessivamente, aquisitivamente e todo o resto desse disparate, se eu amo, o todo está lá, a totalidade desse homem ou dessa mulher está lá. Ora, será que consigo ver-me a mim próprio na totalidade, sendo eu a humanidade? Não sou diferente da humanidade. Não sou um indivíduo. Isso é tudo falso. Eu sou o resto do mundo, eu sou o mundo. Consigo ver isso integralmente? Não sou comunista apenas porque os comunistas também o dizem, mas eu não o sou – comunistas estúpidos.

WR: Por que quer negar o comunismo dessa maneira? O que há de errado em ser comunista?

K: Interpretou mal o que disse. Os comunistas estão cheios de teorias e determinados em colocá-las em prática e em moldarem o homem de acordo com uma teoria. Deixe lá isso. Lamento ter levantado a questão. Ao olhar para mim próprio, apenas me posso ver a mim próprio como um todo, quando sou, de facto, o resto da humanidade.

DB: Refere-se à essência, quer dizer que eu sou, essencialmente, o mesmo que o todo.

K: Essencialmente, basicamente.

DB: As qualidades básicas.

K: Posso ter um nariz comprido ou um nariz pequeno e olhos tortos ou azuis, mas não estou a falar disso.

IS: Um ser humano.

K: Como ser humano. Nesse caso, não há esforço nem individual nem colectivo. Certo? Quando nos vemos como um todo, as partes desaparecem. Porém, pensamos que, ao reunirmos as partes, fazemos o todo. No entanto, quando me vejo como um todo, as partes desaparecem e, por isso, não existe o «eu». Quando vejo aquela coisa, aquela árvore, completamente, apenas a posso ver na

totalidade se não o condenar e se não disser: «É a minha árvore, é o meu jardim.» Certo? Compreende o que estou a dizer?

WR: Sim.

K: Assim sendo, quando amo aquela árvore, vejo-a como um todo.

DB: Dirá então, também, que é semelhante a todas as árvores? É como dizer: se eu me vejo como um todo, sou o mesmo que toda a humanidade.

K: Portanto, amo todas as árvores.

DB: Isso é o mesmo?

K: Claro, obviamente.

DB: Esse sentimento não depende daquela árvore isolada. Não é *esta* árvore que você ama.

K: Não é aquele ulmeiro que eu amo.

DB: O que está aqui mesmo, neste lugar.

K: Eu amo as árvores, quer estejam no seu jardim ou no meu ou noutro lugar qualquer, num campo.

DB: Seja onde for. Deste modo, o individual não interessa.

K: É isso.

IS: Eu amo a árvore e vejo-a na totalidade porque a amo. Não quer dizer que todas as árvores sejam iguais, mas o *amor* é o mesmo.

K: Levantei a questão de ver totalmente por causa da pergunta: o que é a acção não-fragmentada, não-dividida em partes, como quando se age enquanto um negociante, um artista, um leitor, um professor, um padre – o que é uma acção total? Não digam: se o «eu» não está presente, tê-la-á. A verdade é que eu tenho um «eu», estou preso ao mesmo; ou antes, o «eu» está lá.

DB: Mas o senhor está a sugerir: vejam o «eu» na totalidade e, então, ele mudará e deixará de existir.

K: Sim, senhor.

DB: Diria, portanto, que também temos de amar o «eu»?

K: Isso é uma afirmação perigosa. Eu ia fazê-la e parei a tempo [*risos*], porque isso é o que os publicitários dizem: recompense-se, ame o seu cabelo, use este champô.

DB: Poderíamos dizer então: «Nós somos a humanidade, amemos a humanidade»?

K: Ah, tenha cuidado, agora.

DB: Porque a analogia parece ser limitada.

K: As analogias são limitadas.

IS: Assim como as próprias palavras.

K: Há mais perguntas? Ficamos por aqui, a não ser que haja mais alguma.

WR: Não há fim para estas questões; por isso, vamos terminar aqui por hoje. Mas respondeu a todas as minhas perguntas e muito obrigado por todas as suas explicações tão esclarecedoras.

O QUE É A VERDADE?

Quarta conversa com o mestre budista Walpola Rahula e com o Professor David Bohm e outros

WALPOLA RAHULA: Quero perguntar-lhe uma coisa. Todos nós falamos sobre verdade, a verdade absoluta, a suprema verdade; e em vê-la e entendê-la, falamos sempre nela. Segundo os ensinamentos de Buda, estes são pontos centrais muito importantes, no fundo, a essência. E Buda diz, claramente, que só há uma verdade, não há uma segunda – *ekam hi saccam na dutiyam atthi*. Mas isto nunca é definido em termos claros. Também se equipara esta verdade com *nirvana*. Os termos «verdade suprema» ou «absoluta» são usados como sinónimos de *nirvana*.

Nunca se define *nirvana*, excepto sobretudo em termos negativos. Se é descrito em termos positivos, é, na maior parte das vezes, metaforicamente, de forma simbólica. E, como sabe, houve o ensinamento original e autêntico de Buda, chamado *Theravada*, «a tradição dos anciãos». Depois, por volta do século I a. C., o *Mahayana*, um desenvolvimento posterior, começou a crescer como uma interpretação livre do ensinamento de Buda. E há um texto *Mahayana* muito belo, chamado a *Vimalakirtinirdesha-sutra*, o ensinamento do *bodisatva* Vimalakirti. Num grande encontro em casa dele, um encontro de *bodisatvas* e discípulos, foi levantada a questão: «O que é a não-dualidade»? Quer dizer, a «não-dualidade» é outra expressão para a verdade absoluta ou *nirvana*. Em sânscrito, chama-se *advaya*.

KRISHNAMURTI: *Advaita*, em sânscrito, sim.

WR: Não. *Advaita* é diferente de *advaya*. O termo *advaita* do vedanta significa «Vocês são o mundo, não há diferença.» Em terminologia budista, *advaya* significa «nem existência nem não-existência». Buda diz que o mundo convencional é dualidade, o que quer dizer que tudo nele é ou não é, existe ou não existe, está certo ou errado. Isso é *dvaya*, de acordo com o ensinamento budista. De acordo com Buda, o mundo depende de *dvaya*. Mas Buda ensina sem cair neste erro. Daí surge a pergunta a que me referia: «O que é *advaya*»? E há trinta e duas definições dadas pelos vários *bodisatvas* e discípulos. Então, a assembleia pede a opinião de Vimalakirti. E a sutra diz – o que é muito interessante – que Vimalakirti respondeu à pergunta com um retumbante silêncio.

K: Ora bem.

WR: Se falarmos, não é não-dualidade. Quando fiz uma série de palestras em Oxford, um professor pediu-me: «Pode formular esta não-dualidade ou verdade?» Eu disse que, no momento em que é formulada, deixa de ser não-dualidade; torna-se dualidade no momento em que se formula. Assim, tal como perguntaram a Vimalakirti há muito tempo, eu pergunto-lhe hoje: o que é a verdade, o que é a verdade absoluta, o que é a verdade suprema, e o que é essa não-dualidade, na forma como a vê? Diga-nos. É um desafio.

K: Acha que há diferença entre realidade e verdade? E poderá a verdade ser medida em palavras? Se pudermos distinguir entre o que é a realidade e o que é a verdade, talvez então possamos penetrar mais profundamente nesta questão. O que é a realidade? A palavra *res* significa «coisa». O que é a «coisa»? Poder-se-á dizer que tudo o que o pensamento criou é realidade – incluindo as ilusões, os deuses, os vários mantras, os rituais, todo o movimento do pensamento, o que ele fez surgir no mundo, as catedrais, os templos, as

mesquitas e o seu conteúdo? Isto é realidade. Como o microfone que foi criado pelo pensamento, está aqui, é real. Mas a Natureza não é criada pelo pensamento. Existe. A beleza da Terra, os rios, os mares, o céu, as estrelas, os ventos que sopram. Mas nós, seres humanos, temos usado a Natureza para produzir coisas, como as nossas casas, cadeiras, etc. Quero dizer com isto que uma bela catedral, um belo poema, um quadro maravilhoso são tudo resultado do pensamento. Assim, podemos dizer então que qualquer coisa criada pelo pensamento, produzida e composta, é realidade?

Mary Zimbalist: Quando fala da beleza do objecto, inclui essa qualidade de beleza na realidade ou só o objecto em si mesmo, sendo talvez a beleza outra qualidade? Inclui a ideia de beleza do objecto nesta categoria?

K: O objecto propriamente dito pode ser belo, ou podemos atribuir beleza a um objecto que pode não ser belo em si próprio. Portanto, poderemos nós dizer que tudo o que o pensamento concebeu, incluindo as ilusões que criou e as coisas materiais que produziu através do conhecimento tecnológico, etc., poderemos nós dizer que tudo isso é realidade?

WR: Sim. Posso acrescentar algo a isso? De acordo com o pensamento budista e os ensinamentos de Buda, há uma verdade relativa ou realidade.

K: É melhor não usarmos ainda «verdade» e «realidade».

WR: Sim, digamos realidade. A realidade é relativa e absoluta.

K: Claro.

WR: O que diz é completamente aceitável, isso é a realidade.

K: Quer dizer, tudo o que o pensamento criou é realidade. Os sonhos, todas as reacções sensoriais e sensuais, todo o mundo tecnológico, tudo o que o pensamento construiu, como a literatura, poemas, pintura, ilusões, deuses, símbolos – tudo isso é realidade. Aceita isto?

Phiroz Mehta: Sim, mas a palavra «realidade» tem a sua denotação, o seu significado original, assim como as suas conotações. E, pelos séculos fora, as pessoas têm tido a tendência para falar da realidade principalmente no sentido de realidade suprema.

K: Eu sei. Mas queria separar as duas – verdade e realidade. Senão confundimos ambos os termos constantemente.

PM: Isso é verdade.

Scott Forbes: Também inclui a Natureza na realidade?

K: Não. Aquela árvore não é criada pelo pensamento. Mas, com aquela árvore, o homem pode produzir cadeiras, etc.

SF: Há, então, uma terceira categoria de coisas que não é nem verdade nem realidade? Ou está a chamar à Natureza...

K: A Natureza não é criada pelo pensamento. O tigre, o elefante, o veado, a gazela não são criados pelo pensamento, é óbvio.

WR: Quer dizer que não considera uma árvore realidade.

K: Considero-a realidade. Claro que é realidade, mas não é criada pelo pensamento.

WR: É verdade. Está então a dizer que só inclui na realidade coisas criadas pelo pensamento?

K: Sim.

WR: Claro, essa é a definição que lhe dá.

K: Não. Estou a tentar tornar clara a nossa compreensão dos dois termos «verdade» e «realidade».

WR: Sim, compreendo... Deixa a palavra «verdade» para outro propósito.

K: Outro propósito, não. Vejamos a realidade. O que é a realidade? O mundo é realidade.

WR: Sim.

K: Estes candeeiros são realidade. Você aí sentado, esta pessoa aqui sentada são realidades. As ilusões que temos são, de facto, uma realidade.

MZ: Mas as pessoas ali sentadas não são criadas pelo pensamento.

K: Não.

MZ: Podemos então definir mais ou menos outra categoria para os seres vivos, a Natureza, as árvores, os animais e as pessoas?

K: Um ser humano não é criado pelo pensamento. Mas, o que ele cria é.

MZ: Sim. Por isso, a categoria de realidade de que está a falar é, de certa forma, uma criação humana.

K. Criação humana. Tal como a guerra é uma realidade. Está um pouco hesitante em relação a isto!

PM: Poderemos considerar que tudo o que é apreendido pelos sentidos e, depois, interpretado pelo cérebro é realidade?

K: Certo.

SF: Uma vez, conversando, fizemos a distinção entre realidade, que seria qualquer coisa criada pela mente, e o factual, que é qualquer coisa que existe efectivamente e que pode ser captada pela mente, qualquer coisa que existe no tempo e no espaço.

K: Sim.

SF: E além disso há a verdade. Ora a realidade fazia parte do que é factual. Por outras palavras, a árvore é algo de factual, não uma realidade.

K: Por que é que quer separá-las?

SF: De outro modo torna-se muito confuso, porque, se dissermos: «Vejamos, vocês e eu, como pessoas, não somos criados pelo pensamento» e, por conseguinte, não somos realidade.

K: Querem separar o que é factual, realidade e verdade. É isso?

SF: Bem, apenas estou a sugerir uma definição útil para as palavras que usámos antes.

K: Quer dizer que o que é factual é aquilo que está a acontecer agora?

PM: Sim, é uma boa maneira de considerar a questão. A questão que surge aqui é: seremos capazes de apreender a totalidade do que está a acontecer agora? Nós apenas apreendemos uma parte.

K: Sim, mas isso é uma questão diferente, podemos examiná-la. Mas, o que está a acontecer é o concreto. É tudo. Não tem que ver com o facto de nós compreendermos, apreendermos a totalidade do mesmo ou só uma parte, etc. O que está a acontecer é o que é factual.

PM: Sim, esse é o facto.

K: Isso é um facto. Então, o que dizem a tudo isto, meus senhores?

WR: Ainda estou hesitante, estou à espera de ver mais.

K: Quer uma mente possa ver o concreto, o facto incompleta ou completamente, essa não é a questão agora. A questão é se a mente pode apreender, perceber, observar ou ver que, partindo da realidade, não podemos chegar à verdade.

Stephen Smith: Isso é um grande salto, provavelmente.

K: Talvez possamos colocar a questão desta forma: como referiu, todas as respostas sensoriais são o início do pensamento. E o pensamento, com todos os seus movimentos complexos, é o que está a acontecer agora enquanto estamos a falar. E o que está a acontecer é o que é factual e a interpretação ou a compreensão do que está a acontecer depende do pensamento. Tudo isso, incluindo a ilusão e tudo o mais, constitui a realidade.

PM: Sim, é isso.

K: Se concordarmos ou aceitarmos isto por agora, levanta-se, então, a questão: poderá a mente, que é a rede que engloba todos os sentidos, tudo o que é factual, etc., apreender, ver, observar o que é a verdade?

PM: Desde que a mente se consiga libertar de todos os condicionamentos.

K: Disso tratarei um pouco mais tarde. Mas esse é o problema. Para descobrir o que é a verdade absoluta, tem de se compreender o pensamento – temos de investigar e observar todo o movimento e a natureza do pensamento, de modo a que ele possa ocupar o seu lugar relativo. E, assim, a mente fica completamente quieta; e, talvez, nessa quietude, se possa apreender a verdade, que não pode ser avaliada com palavras.

PM: Sim, com isso concordo plenamente.

WR: Sim, concordo com isso.

K: Agora temos estes dois pontos: o ser humano é apanhado no movimento do pensamento e este movimento projecta o que é a verdade.

PM: Esse é o erro que o homem comete.

K: Claro; projecta disto para aquilo, esperando descobrir o que é a verdade. Ou projecta aquilo que ele pensa que é a verdade. E essa verdade pode ser apresentada com diferentes palavras: deus, Brahman, como se chama na Índia, ou *nirvana* ou *moksha*, tudo isso. Então, a nossa próxima pergunta é: poderá a mente parar de medir?

PM: Entendo que por «medir» se refere ao funcionamento actual da mente em cada um de nós enquanto indivíduos.

K: Enquanto seres humanos. Medir é a base do nosso condicionamento educacional, ambiental e social. Concordam?

WR: Sim.

K: Então, o que é medir?

PM: Limitação.

K: Não, o que é medição, medir? Eu meço um pano, ou meço a altura da casa, meço a distância daqui a determinado lugar, etc. Medir significa comparar.

SS: Bem em tudo isto há também a medida psicológica.

K: Sim, há medida física e psicológica. Medimo-nos psicologicamente em comparação com outra pessoa. E, por isso, há esta

constante medição comparativa exterior e interiormente. Mas até parece que eu estou a fazer uma palestra – qual era o tema?

WR: Bem, faço-lhe a mesma pergunta que fizeram a Vimalakirti.

K: Qual é a pergunta?

WR: O que é não-dualidade, o que é a verdade?

K: Enquanto o pensamento medir, tem de haver dualidade. Ora, como é que surgiu este condicionamento? Compreendem? De outro modo, não podemos mudar de assunto. Como é que esta constante medição, comparação, imitação – sabe, todo o movimento de medição – surgiu e por que razão o homem ficou aprisionado nele?

WR: Toda a medição é baseada no «eu».

K: Sim, mas como é que surgiu? Por que razão estão os seres humanos, onde quer que vivam, condicionados por esta medição? Queremos descobrir a origem dessas medições.

SS: Em parte, parecem ser fruto da observação, porque nós observamos a dualidade da vida em termos da noite e do dia, homem e mulher, a mudança de estações e esse tipo de coisas. Há um certo tipo de contraste, um certo contraste aparente. Por isso, pode parecer um passo natural dizer que há, então, uma espécie de contraste ou comparação que é aplicável à vida humana.

K: Há escuridão e luz, trovão e silêncio.

Parchure: Parece que o pensamento precisa de um ponto estático para poder medir e, como está ele próprio num constante estado de fluxo ou movimento, não o pode fazer; por isso, cria um ponto estático que está imóvel, que é tomado como centro do «eu». E só a partir daí pode medir alguma coisa.

K: Sim. Quer dizer, as próprias palavras «melhor» e «maior» da língua inglesa indicam formas de medir. Assim sendo, a própria língua está envolvida na medição. Ora, precisamos de descobrir, não é verdade, qual é a origem desta medição, por que razão o ser

humano a utilizou como forma de vida! Vemos a noite e o dia, uma montanha alta e vales baixos, um homem alto, um homem pequeno, um homem, uma mulher, uma criança, um idoso – fisicamente existem todos estes estados de medição. Há também a medida psicológica, que é aquela de que estou a falar e que implica muito mais do que o mero movimento físico da distância, etc. Por que razão está o homem preso nesta medição?

SS: Provavelmente, pensa que, de certa forma, é o caminho que lhe permite progredir até determinado ponto, porque, se for um agricultor e plantar uma colheita de certa forma e se obtiver um mau resultado, no ano seguinte plantará decerto de forma diferente para ter um melhor resultado.

K: Sim, de modo que é uma questão de tempo. Continue um pouco mais.

SS: Isso inclui a capacidade de reflectir, de ter experiência, de reflectir sobre a experiência, de produzir alguma coisa melhor a partir desta experiência, provavelmente de acordo com uma noção estabelecida do que é bom, do que é melhor ter ou de qual é a situação correcta das coisas.

K: Claro, mas quero ir um pouco mais longe no assunto. Por que razão o homem usou o tempo como meio de progresso? Estou a falar psicologicamente, não do tempo que é preciso para aprender uma língua, para desenvolver determinada tecnologia, etc.

P: Talvez se deva à própria necessidade do pensamento de se sentir seguro.

K: Não, estamos a falar do tempo que é medida.

PM: Acha que a nossa tendência é, partindo dos factos físicos de diferenças de tamanho, quantidade, etc., aplicarmos isso, analogicamente, ao processo psicológico?

K: Sim. É aí que quero chegar. Sem medição, não teria havido tecnologia.

PM: Isso é verdade.

Giddu Narayan: Na ciência e matemática, à medida que as mesmas progridem, a medição torna-se cada vez mais refinada e cada passo de refinamento leva a mais um passo de progresso, em computadores, etc. Portanto, nessa área, em ciência e tecnologia, a medição e a melhoria da medição levam a uma certa espécie de progresso.

K: Claro, não negamos isso.

WR: Mas nós não estamos a falar de medição física, mas antes de medição psicológica.

K: Sim. Por que razão o homem usou o tempo psicológico como meio de auto-crescimento, de auto-engrandecimento? Ele chama a isso tornar-se «melhor», tornar-se mais nobre, atingir a iluminação. Tudo isso implica tempo.

GN: Isso é, como disse Mehta, transferido da medição física na vida do quotidiano para o campo psicológico? É transferido ou existe no campo psicológico sem referência à medição física?

K: Isso é o que estamos a discutir. Se há alguma evolução psicológica.

SF: Poder-se-á dizer que começámos a medição no campo psicológico por hábito, porque é isso que costumamos fazer no campo físico? E poderemos também dizer que fizemos essa transferência por nos ser muito confortável pensar que, embora agora a nossa vida seja um desastre no futuro tudo nos vai correr bem?

K: Obviamente. Sejamos claros nisto. Ao nível físico e tecnológico, precisamos de tempo. Precisamos de tempo para dominar uma língua, tempo para construir uma casa, tempo para ir daqui para ali, ou para aperfeiçoar uma tecnologia ou ciência. Precisamos de tempo para estas coisas. Temos de ser claros nisto. Mas estou a perguntar uma coisa diferente. Precisamos de tempo psicologicamente?

Shakuntala Narayan: O que é que cria o tempo?

K: O pensamento. O pensamento é tempo.

SN: Então, o pensamento não terá alguma coisa que ver com isso?

K: É o que estamos a dizer: tempo é movimento. Por conseguinte, o pensamento é movimento; tempo é movimento, daqui para ali. Se sou ganancioso, invejoso, digo que preciso de tempo para me libertar disso. Temos, portanto, distância física e distância psicológica. E o que perguntamos é se essa distância não é uma ilusão – não a distância física, mas a distância psicológica. Para pôr a questão muito sucintamente, haverá amanhã a nível psicológico?

PM: Apenas em termos de expectativa.

K: Ah! Porque o pensamento diz: espero...

PM: E, a juntar ao pensamento, há o facto da nossa experiência física do dia e da noite, e, daí, as palavras «amanhã» e «hoje».

K: Há ontem, hoje e amanhã; é uma realidade, é também uma forma de medir. Mas nós estamos a perguntar: haverá tempo psicológico ou o pensamento inventou o tempo, o tempo psicológico, para sentir que pode alcançar ou viver com alguma espécie de segurança?

WR: O que é o tempo?

K: O tempo é movimento.

WR: Sim. O tempo não é senão a ininterrupta continuidade de causa e efeito. Isso é movimento.

K: Movimento, dissemos nós. Causa, efeito, o efeito torna-se a causa, e por aí fora.

WR: Isso é tempo. Damos a esse movimento a designação de «tempo».

K: Sim, que é movimento. Passam agora cinco minutos das doze horas, e, para chegarmos às treze horas, tem de existir movimento. Este é um aspecto do tempo. Um outro aspecto do mesmo está relacionado com a distância física. Tenho de ir a Londres e leva tempo a lá chegar.

WR: Sim, isso é outro conceito de tempo.

K: Outro tempo. Estamos a olhar para as várias facetas do tempo.

MZ: Poderemos nós dizer que o pensamento em si próprio implica tempo, considerando que, quando a mente consulta o pensamento, esse processo que o mesmo atravessa, por mais breve ou rápido que seja, consome tempo?

K: Seguramente, porque o pensamento é a resposta da memória e a memória é tempo. Fixemos uma coisa: há tempo físico – ontem hoje e amanhã – tempo, como movimento.

PM: A que chamamos tempo cronológico.

K: Chamemos-lhe tempo cronológico. Tempo também para a distância, tempo também para a causa e o efeito – semente e árvore. Para subir uma montanha, é necessário tempo. Por isso dizemos que fisicamente existe tempo. Fisicamente o bebé transforma-se em homem, etc. Por conseguinte, o tempo é necessário, o tempo existe. Isso é factual, é uma realidade. Nós estamos a questionar se, *psicologicamente*, existe tempo. Ou se o pensamento inventou o tempo como um meio de conseguir segurança ou porque é demasiado preguiçoso para se transformar completamente e, por isso, diz: «Dá-me tempo, dá-me tempo, para ser forte psicologicamente. Psicologicamente, dá-me tempo para me libertar da minha raiva, do meu ciúme, ou o que seja, que eu liberto-me disso.» Deste modo, o tempo é usado como meio de atingir alguma coisa psicologicamente.

MZ: Mas, então, devemos questioná-lo sobre o uso da palavra «psicológico» neste contexto, porque, se um processo do pensamento estiver implicado – e nós acabámos de dizer que o tempo está implícito no pensamento –, como se pode estar sem pensamento psicologicamente?

K: Lá chegaremos.

MZ: Ou o nível psicológico, nesta discussão, está fora do pensamento, será parte do pensamento, ou ambos?

K: Não será toda a psique construída pelo pensamento?

SS: Essa parece ser aqui a questão, se é ou não.

K: Peço-lhe, por favor, que vá devagar. Não será toda a psique o «eu»?

SS: Isso é a psique?

K: Não é? O «eu» é o que eu penso, o que eu quero, o que não quero, etc. Todo o movimento egocêntrico do «eu» é construído pelo pensamento.

MZ: Se assim é, como é possível que o tempo não esteja implicado em nenhum movimento psicológico?

K: Vamos aprofundar isso. Quero, primeiro, que fique claro que as nossas perguntas foram compreendidas.

GN: Poderia, por favor, fazer a distinção entre esperança e aspiração, porque muitas pessoas dizem que aspirar é uma coisa nobre, mas ter esperança é...

K: Aspirar é tempo. Ter esperança também é tempo.

GN: Mas com a aspiração parece haver a ideia de uma coisa muito boa.

K: Aspiro a ser deus – é tão tolo!

GN: Não diria que há aspiração em todo o fervor religioso?

WR: Claro. Na tradição religiosa há sempre aspiração. O que estamos a discutir, creio, é se se pode ver a verdade sem pensamento ou tempo. Se ver a verdade é *agora*, neste momento, ou se o adiamos até nos tornarmos melhores.

K: Ah, não!

WR: Essa é a questão.

K: Isto é, no momento em que introduz a palavra «melhores»...

WR: Isso é o que eu estou a dizer. A verdade é uma coisa que se vê *agora*.

K: Não, ainda não chegámos à verdade. É preciso muito cuidado, não quero entrar ainda no mundo da verdade. Necessitamos de

saber se a nossa forma de pensar é lógica, sã e racional, ou se, pelo contrário, chegámos a uma conclusão ilusória. Por isso, queremos examinar toda a natureza do tempo, psicologicamente. É só disso que estou a falar. Se não existe amanhã psicologicamente, toda a nossa acção é diferente. Mas, psicologicamente, nós dizemos que o amanhã é importante: «Amanhã farei isto», «Espero mudar amanhã, psicologicamente.» Estou a questionar isto porque todas as nossas aspirações, esperanças, tudo, estão baseados no futuro, que é tempo.

GN: Diria então que qualquer aspiração – não interessa o seu grau de nobreza – está na área da realidade?

K: Sim, na área do pensamento.

PM: Sim, porque é uma formulação.

K: Uma formulação do pensamento.

PM: Exactamente. Assim sendo, terei razão em dizer que o que interessa é estar totalmente livre do factor tempo em termos psicológicos?

K: Sim. De outro modo, ficamos presos, a nossa mente vive permanentemente num círculo.

PM: Sim, é verdade. Estamos presos ao passado, àquilo que se transformou em fóssil.

K: Sim, o passado que modifica o presente e se volta para o futuro. O passado, modificando-se em futuro, é tempo. Então, quando se diz: «Serei melhor», «Compreenderei», «Vou tentar», tudo isto implica tempo. Ora eu questiono isso: não será o amanhã uma mera fantasia que o pensamento inventou para servir os seus próprios intuitos – sejam quais forem as suas razões – e, portanto, uma ilusão, o que significa que não existe amanhã?

PM: Em termos psicológicos.

K: Claro, nós dissemos isso muito claramente. Se se é invejoso, a inveja é uma resposta sensorial e, por isso, o pensamento criou

essa inveja. Mas, geralmente, dizemos: «Dêem-me tempo para me libertar dessa inveja.»

PM: Sim, caso compreendamos que é inveja.

K: Oh, sim, sou invejoso: você tem uma casa maior, está mais bem vestido, tem mais dinheiro e tudo o mais; toda a gente se apercebe desta inveja, deste ciúme, deste antagonismo. Ora, sendo invejoso, será possível libertar-me instantaneamente e não permitir que o tempo intervenha? Essa é a questão.

PM: Não será a inveja uma reacção psíquica ao que é apreendido através dos sentidos?

K: Sim, exacto.

PM: E não será o funcionamento dos sentidos...

K: Concreto!

PM: Sim. E determinado por condições físicas concretas?

K: Sim, obviamente.

PM: Então, a reacção psíquica segue a actividade sensorial e isso envolve os nossos instintos de prazer e de dor interiores.

K: Obviamente. Alguém a vê a conduzir um carro grande e essa pessoa conduz um carro pequeno, aí surge a comparação.

PM: Sim, surge com certeza a comparação, em parte devido ao que outros expressaram antes de nós, dizendo que isto é melhor do que aquilo, isto é mais agradável ou isto é menos agradável. Entramos, então, no hábito psicológico.

K: Isso começa na infância. Não somos tão bons como um irmão nos exames e todo o sistema educacional é baseado nesta avaliação comparativa das nossas capacidades. Mas, entretanto, estamos a desviar-nos, estamos a afastar-nos...

WR: Sim.

SF: Sim. Não acabámos agora de concluir que qualquer coisa que implique medição e pensamento não se consegue libertar de nenhum dos dois?

K: Primeiro, é preciso compreender o que na realidade acontece. Não basta dizer: «Sim, compreendi intelectualmente.»

SF: É possível compreender isso com o pensamento?

K: Não.

SF: Então o que é...

K: Espere, vamos lá chegar devagar. Será que vemos que usámos o tempo psicologicamente e que o uso psicológico do tempo é uma ilusão? Primeiro, quero compreendê-lo, temos de ser claros neste ponto. Vou alcançar o céu, vou ser iluminado, vou acabar por, através de várias séries de vidas ou de uma vida, atingir o *nirvana*, *moksha*, tudo isso. Tudo isso é tempo psicológico. E questionamo-nos se tudo isso não é uma ilusão. Se for uma ilusão, faz parte do pensamento.

SF: Certo. Ora, nós não podemos... não usamos o pensamento para ver tudo isso.

K: Não, espere. Será que compreendemos, até mesmo verbalmente?

SF: Mesmo com o pensamento?

K: Com o pensamento. A comunicação entre nós está, neste momento, a ser feita através de palavras. Essas palavras foram acumuladas, etc. e, por agora, ambos falamos em inglês, compreendemos o significado. Ora, será que nós compreendemos – não pela discussão, ou pela explicação ou pela racionalização – que o pensamento criou este tempo psicológico como meio de atingir alguma coisa?

MZ: Podemos ver isso ainda dentro do processo de pensamento, ainda no âmbito do pensamento?

K: Agora, espere.

MZ: É esse o ver de que fala?

K: Não, vou lá chegar. Vou lá chegar devagar, quero seguir nessa direcção, de outra forma, não será claro. Terei razão, estamos a compreender-nos uns aos outros, ou não?

WR: Eu estou.

K: Isto é correcto?

WR: Ainda não posso dizê-lo, porque não sei para onde vamos.

K: Também não sei para onde vamos! [*risos*] Mas isto é um facto.

WR: Sim, está certo. Quer dizer, estou a observar.

GN: Julgo que também há alguma dificuldade em apreender o que está a dizer, porque há maturidade e crescimento na natureza através do tempo.

K: Já falámos sobre isso, Narayan, não volte a isso.

GN: Não estou a voltar a isso, mas inconscientemente estamos identificados com isso. Existe maturidade e crescimento nos seres humanos através do tempo? Há alguma maturidade adquirida através do tempo.

K: Dissemos isso.

GN: Sim, daí ficarmos apegados à ideia.

K: Agarramo-nos, apegamo-nos a essa ideia de tempo como auto-aperfeiçoamento, não apenas física, mas também psicologicamente.

GN: Nem sequer digo auto-aperfeiçoamento, mas maturidade. Como se se tratasse de uma espécie de crescimento natural, que descobrimos por todo o lado, quando nos comparamos com a natureza.

K: Sim, mas espere. O que quer dizer com maturidade? Podemos dar significados diferentes a essa palavra «maduro»: uma árvore torna-se madura com determinada idade. Um ser humano é fisicamente maduro com uma certa idade. E há «queijo maduro» [queijo curado] [*risos*].

GN: Sim, tudo isso. O rebento que se converte em fruto.

K: Sim, o fruto está maduro para ser apanhado, etc. Mas há, de alguma forma, maturidade psicológica? Essa é a minha questão.

P: Talvez haja um factor da vida – uma maturidade intelectual – que existe a nível mental.

MZ: No interior do mundo ilusório existe uma certa maturidade psicológica, mas, ainda assim, é baseada no pensamento e no tempo.

K: Sim. Mas estou apenas a perguntar, Maria, se compreendemos claramente, ainda que seja verbalmente e, por isso, intelectualmente, que temos utilizado o tempo como um catalisador psicológico para produzir mudança. É esse catalisador que questiono.

PM: Posso perguntar-lhe o que entende exactamente com a palavra «ver» quando diz: «Nós vemos que o tempo psicológico é uma ilusão?»

K: Com a palavra «ver» quero dizer observar sem a interferência do pensamento.

PM: Quer dizer, estar completamente consciente, ter a consciência plena do facto de que o tempo é uma ilusão.

K: Sim. Ver isso como vejo uma cobra, sem a confundir com uma corda.

PM: Concorda que isso implica uma completa transformação do modo de percepção da consciência? Quando estamos realmente conscientes de alguma coisa, não temos de...

K: Ora espere um momento. Uma vez mais, as palavras «consciência» e «consciente»...

PM: São palavras difíceis.

K: São palavras difíceis. Vejo isto – poderei ver este objecto e não lhe chamar microfone? Não lhe chamar nada, mas ver simplesmente a sua forma, observá-lo sem reflectir?

PM: Exacto, sem lhe dar um nome.

K: Dar nome, analisar e tudo o mais.

PM: Por outras palavras, ver é um ver total, quase no sentido de se ser o que se vê.

K: Não. Isso, então, torna-se uma dualidade, tornamo-nos aquilo.

PM: Não nos tornamos aquilo no sentido de nos fundirmos com ele. Mas estamos despertos em termos de um todo unitário.

K: Só um momento. Mais uma vez, isso são palavras bastante difíceis.

WR: Não acho que seja isso o que ele quer dizer.

K: Repare, o que significa observar? Antes de tudo, vejamos o que geralmente se entende por esta palavra: ao observar uma árvore, dou-lhe um nome. Gosto dela ou não, etc. Mas, o que nós queremos dizer com observação, com ver, consiste, em primeiro lugar, em escutar e em não elaborar uma abstracção que se transforma numa ideia, sendo, consequentemente, essa ideia aquilo que se vê. Não sei se compreendem!

WR: Sim, sim.

K: Por exemplo, disse um pouco antes que, psicologicamente, não há tempo, que o tempo psicológico é uma invenção do pensamento e pode ser uma ilusão. Agora, escutem isto sem interpretar, sem pensar: «O que é que você quer dizer?», racionalizando ou dizendo: «Não compreendo» ou «Compreendo». Escutem apenas a afirmação e não a transformem numa ideia, mas apenas ouçam. E ao escutarmos dessa forma, do mesmo modo observamos, vemos. O que diz a isto?

WR: Quero perguntar-lhe o que está a tentar dizer-nos?

K: Estou a tentar dizer que a verdade não pode ser apreendida, ser vista através do tempo.

WR: Certo.

K: Espere um momento, não basta dizer que concorda.

WR: Não estou a concordar, eu vejo isso. É por isso que estava à espera de lhe perguntar o que está a tentar dizer.

K: Estou a tentar dizer – não estou a tentar, estou a dizer! [*risos*]

WR: Sim, claro, o que o senhor quer dizer.

K: Desculpe! Eu estou a dizer que o homem, por comparação com o mundo exterior, criou o tempo psicológico como forma de atingir um objectivo desejado, compensador.

WR: Concordo.

K: Não. Vê isso como um facto – facto no sentido de que é assim?

SF: A faculdade da mente que vê isto é a mesma faculdade que vê a verdade?

K: Olhe, Scott, primeiro, você escuta a afirmação, não é?

SF: Sim.

K: Como é que escuta essa afirmação?

SF: Bem, primeiro, apenas ouço.

K: Ouve. Transforma-a numa ideia?

SF: Muitas vezes, mais tarde, sim.

K: Não, trata-se de um processo simultâneo. Escutamos e transformamos o que ouvimos numa ideia e a ideia não é a observação real, factual. É tudo o que estou a dizer. Desde os gregos e os hindus, toda a nossa estrutura se baseia em ideias. E o que estamos a dizer é que a ideia não é o facto, não é o acontecimento concreto, o que é autêntico é o escutar de modo factual.

PM: A ideia é apenas uma imagem daquilo que concretamente se ouve.

K: Sim, trata-se de uma evasão, de uma forma de evitar a observação autêntica.

PM: Do facto imediato.

K: Sim. É uma forma de evitar que se observe ou se escute.

SS: Então, é capaz de haver alguma coisa que estamos a evitar constantemente.

WR: Sim.

SS: Como temos estado a falar do pensamento e das várias coisas por ele engendradas para criar alguma espécie de liberdade, libertação, salvação ou redenção, gostava de sugerir que talvez haja um factor impulsionador que faça parte do pensamento ou um factor responsável por isso, e esse factor poderia ser o sofrimento.

K: Sim. A fuga à dor por meio da recompensa.

SS: O que parece aplicar-se a todas as civilizações, quer às mais sofisticadas quer às mais primitivas.

K: Obviamente. Porque todo o nosso pensamento se baseia nestes dois princípios: recompensa e castigo. A nossa recompensa é a iluminação. Deus, *nirvana* ou o que queira chamar-lhe, longe da ansiedade, da culpa, de toda a dor da existência, vocês sabem, da infelicidade disso tudo.

PM: Não será possível libertarmo-nos da ideia de recompensa ou castigo?

K: Isso é o que estou a dizer. Enquanto as nossas mentes estiverem a pensar em termos de recompensa e castigo, isso é tempo.

PM: Por que razão pensam as nossas mentes desse modo?

K: Porque é assim que somos educados.

PM: Sim, é verdade.

K: Somos condicionados desde a infância; no Ocidente desde o tempo dos antigos gregos, porque, para eles, a medição era importante, de outro modo não podíamos ter todo este conhecimento tecnológico.

PM: E diria o senhor que isso é devido ao facto de estarmos presos à ideia da «minha pessoa» separada, de um «eu» separado? Podemos admitir que vemos, ouvimos, tocamos, etc., tudo em função de um todo, da consciência de um todo?

K: Não podemos ter consciência do todo a não ser que compreendamos o movimento do pensamento, porque o pensamento é limitado em si mesmo.

PM: O pensamento, sim, claro, o que significa a intrusão da autoconsciência como uma coisa qualquer separada. De outro modo, ele não estaria lá.

K: Como se terá criado esta consciência autodivisora?

PM: Em primeiro lugar, com o condicionamento.

K: É tão óbvio!

PM: Eu, tu, a minha pessoa.

K: Claro, medição.

PM: Medida, exactamente. E, analogicamente, isso é inevitavelmente transferido para o âmbito da psique, o âmbito da mente.

K: Claro.

PM: Ou o que quer que seja.

K: Então, chegamos a este ponto. Afirmamos que o homem tem usado o tempo psicológico como forma de atingir a sua recompensa. É tão óbvio! E essa recompensa está afastada da dor que ele tinha sentido. Assim, dizemos que esta busca de recompensa, ou o acto de a alcançar, é um movimento no tempo. E o que estamos a questionar é se esse tempo existe. Porque se o inventámos, não é mais do que uma ilusão e uma ilusão não pode ser o ponto de partida para chegar à realidade – quero dizer, à verdade. Por isso, a mente tem de ser totalmente, completamente livre deste movimento de medição. Será possível?

PM: Numa resposta sucinta, direi simplesmente: «Sim».

K: Pode dizer «sim» como uma conclusão lógica, como uma afirmação especulativa, como um conceito desejado, ou, então, é realmente assim.

PM: Sim, há algo de «é evidente». Se existe a sensação de evidência – «claro que é assim» – há então...

K: Assumo, então, que é assim, mas durante o resto da minha vida continuo a ir noutra direcção!

PM: Se virmos realmente...

K: Ah! É isso que estamos a dizer.

PM: Não seguimos, nesse caso, noutra direcção.

K: É então isso que estamos a dizer. Estamos a ver de facto, ou *pensamos* que vemos?

PM: Exactamente.

MZ: Podemos voltar atrás por um momento? Disse que observa, que escuta a afirmação e a observa. O que é que de facto faz a mente nessa observação?

K: Se me permite pôr a questão desta forma – por favor, não aceite o que digo, vamos antes descobrir –, refiro-me a observação no sentido de se ver sem dar nome, sem medir, sem motivo, sem um fim em vista. Obviamente isso é, de facto, ver. A própria palavra «idea», do grego, significa «observar».

MZ: Com certeza que todos concordamos com isso. Mas o que é agir nesse momento? É uma espécie de lógica, penso eu, para a maior parte das pessoas.

K: Não.

MZ: O que o senhor disse parece muito evidente!

K: Observação implica silêncio e não tirar qualquer conclusão, apenas observar silenciosamente, sem qualquer reacção psicológica ou sensorial, à excepção de uma percepção directa, visual ou interna, sem interferência da memória.

WR: Sem qualquer juízo de valor.

K: Sim.

PM: Quer dizer que isso implica a ausência de reacção do cérebro ou dos sentidos?

K: Espere, é perigoso introduzir aqui o cérebro, porque, nesse caso, temos de averiguar toda a questão do cérebro e não quero fazê-lo por agora. Implica que o pensamento esteja completamente silencioso ao observar.

PM: Acontece, por exemplo, com os cientistas que têm uma inspiração notável, realmente nova, ou ainda, com os artistas quando criam coisas maravilhosas – isto acontece quando, interiormente, está tudo silencioso, o que permite o aparecimento do novo, do verdadeiramente novo; é uma pulsão da criação.

K: Sim, mas a percepção do cientista é parcial.

PM: Quer dizer, a formulação dessa percepção é parcial.

K: Ah, a percepção interior do cientista não pode ser apenas formulação, mas antes o próprio facto dessa percepção, uma vez que a mesma implica uma transformação total da sua vida diária. Não se trata apenas de dizer: «Sou cientista e tenho uma percepção interior sobre a matemática, a matéria e o átomo». A percepção interior abarca o modo de vida do homem na sua totalidade.

WR: É isso exactamente.

PM: E qualquer percepção interior é uma manifestação particular, enraizada no pano de fundo do todo.

K: Ah, não, estamos a desviar-nos para uma coisa diferente, que é muito confusa. Falemos um pouco sobre a percepção interior ou o ver. A percepção interior implica uma observação em que não há recordação das coisas passadas, pelo que a mente está alerta, livre de qualquer tipo de acumulação, podendo simplesmente observar. Só assim se tem percepção interior. Mas essa percepção de que estamos a falar envolve a totalidade da nossa vida e não apenas a nossa existência enquanto cientistas ou artistas, porque nesse caso, constituiria uma percepção parcial.

WR: Que é apenas um pequeno fragmento.

K: Um fragmento da percepção interior, mas não é disso que estamos a falar.

WR: Do que estamos a falar é da totalidade da existência.

K: Claro, da existência do homem.

PM: Assim sendo, nesse estado de observação de que está a falar, não há qualquer reacção.

K: Claro, obviamente. Não há reacção causa-efeito.

PM: Exacto, é sem causalidade.

K: Obviamente. De outro modo, regressamos à velha história da causa como motivo, etc.

WR: E esse acto de ver está para além do tempo e não é limitado nem está enredado nele.

K: Esta percepção interior não envolve tempo.

WR: Certo. E, naturalmente, não é nem causa nem efeito.

K: Sim, mas espere. Temos esta percepção interior de que o pensamento inventou o tempo psicológico a fim de atingir um resultado? Temos a percepção interior, *vemos* o facto, ou só o compreendemos a nível verbal e intelectual?

WR: Ou se se trata de um facto que é preciso tempo psicológico para ver?

K: Não. Já investigámos essa questão. O homem inventou o tempo, psicologicamente, para alcançar um fim desejado, um propósito, uma recompensa. Vemos isto como *uma ideia* ou como um facto? É tão óbvio: é um facto! Então como é que o homem – esta é a questão – como é que o homem, o ser humano, se pode afastar disso por completo e transformar também por completo tudo o que significa essa ideia de tempo? Eu defendo que só é possível quando se tem uma percepção interior da totalidade desse facto, que não implique esforço, que não implique concentração, tudo isso. Isto é, meditação autêntica.

PM: De facto, apenas acontece.

K: É meditação autêntica.

SF: Há um dilema com que acho que muita gente se debate quando ouve isso, que é: para ter esta percepção interior...

K: Ah, não se pode *tê-la*.

SF: Bem, para esta percepção interior acontecer, tem de haver uma percepção interior no pensamento. E parece que é de alguma forma um círculo fechado.

K: Não. Como dissemos, o pensamento é a resposta da memória e a memória é conhecimento, experiência e, consequentemente, o pensamento movimenta-se a partir do passado, sempre do passado, nunca existe livre do passado.

SF: E dissemos que é preciso que haja um ver, um observar sem...

K: Ver isso!

SF: Certo. Ora não podemos ver isso com o pensamento. Estávamos a dizer que tem de haver um acto de ver, um observar, que é uma percepção interior...

K: Do pensamento.

SF: Do pensamento.

K: Espere, detenha-se um pouco. Ora o pensamento é a resposta da memória. A memória, armazenada no cérebro através da experiência, tornou-se conhecimento, pelo que o mesmo é sempre o passado e, daí, surge o pensamento. Isto é irrefutável; quer dizer, é assim. Agora, será isto uma ideia ou um facto concreto que nós próprios percepcionamos? Será que nós vemos por nós próprios que o progresso do homem através do conhecimento é uma falácia? O homem pode, talvez, progredir tecnologicamente, mas, psicologicamente, se continuar com a acumulação de conhecimentos, fica preso na armadilha. Vêem isto? Ou transformam o facto em ideia e dizem: «O que quer dizer com isso?», etc.

SF: Mas, precisamente, para ver isso, tenho de ser livre.

K: Não. Observe. Primeiro, escute, sem análise, sem gostar ou rejeitar, ouça apenas. E, se escutar desse modo, absorve; absorve o facto de que o pensamento é a resposta da memória. Pode então prosseguir. E poderá, então, o pensamento libertar-se alguma vez da sua mãe, das suas raízes, da sua origem? Obviamente que não.

SS: Mas o pensamento pode ter consciência da sua própria actividade.

K: Claro, já estudámos tudo isso.

MZ: Dirá que se a percepção interior surgir nesse momento, então, essa percepção não vai entrar no mecanismo do pensamento?

K: Oh, não. Claro que não. Digamos, por exemplo: temos uma percepção interior e agimos. Ora sejamos claros. Percepção interior significa acção instantânea, não é ter uma percepção interior e agir mais tarde. Essa própria percepção implica acção e nós agimos. E essa acção está sempre certa, sendo que «certa» significa aqui correcta, precisa, sem arrependimento, sem qualquer esforço, sem qualquer recompensa ou castigo: é assim.

SS: *Mas essa acção não é necessariamente* fazer alguma coisa. Talvez no aspecto externo signifique não fazer nada.

K: Podemos ter de agir tanto externa como internamente. Se tiver uma percepção interior sobre o apego, apego a ideias, a conclusões, a pessoas, ao meu conhecimento, à minha experiência – se tiver uma percepção interior sobre isso, tudo é abandonado.

WR: Permita-me que apresente isto de outra forma – não sei se concorda – *ver* esta ilusão.

K: Sim, mas temos de ter a certeza de que é ilusão.

WR: Chamem-lhe ilusão ou chamem-lhe outra coisa qualquer, o importante é ver.

K: «O que é». É tudo.

WR: Sim, ver «o que é». Não lhe atribuir um nome.

K: Não. Ver «o que é.»

WR: Ver «o que é» é ver a verdade.

K: Não. Está a ver, está aqui a introduzir a verdade – ainda não estou preparado para ela.

WR: Quero lá chegar antes da uma hora! [*risos*] Não quero adiar, mas a sua tese principal é não introduzir o tempo. Ver «o que é», como é, é ver a verdade. Isso é o que eu gostava de apresentar aqui, para resumir. E a verdade não está algures longe de...

K: Não sei o que é.

WR: É o que eu estou a dizer: é ver.

K: Não sei o que significa ver. Disse-me o que significa ver, mas eu posso não ver, posso *pensar* que vejo.

WR: Sim. Então, não está a ver.

K: Tenho de saber com grande clareza que não estou a *pensar* que estou a ver. Sabe, a minha vida inteira é isso – *penso* que vejo.

WR: O que é diferente de ver.

K: O senhor diz isso, mas as pessoas comuns dizem: «Sim, vejo». O que significa: *penso* que vejo o que está a dizer, mas posso, de facto, não ver «o que é». *Penso* que vejo «o que é».

SF: Pode parecer uma questão simples, mas o senhor afirma que a pessoa comum diz: «Vejo o que está a dizer». Mas, de facto, não vê. Apenas vê alguma coisa mental ou intelectualmente. Podemos perguntar: como é que a pessoa comum vai conseguir ver correctamente, ver sem a acção do pensamento?

K: Já o expliquei. Primeiro, é preciso escutar. Mas será que nós escutamos ou elaboramos toda a espécie de conclusões, estando as nossas mentes tão cheias delas, que não são capazes de escutar? Você vê-me e diz: «Ele é indiano; quero lá saber, vamo-nos ver livres dele, ele não sabe nada.» Ou diz: «Bem, dizem que ele é tal e tal, isto e aquilo.» Por isso, de facto, não escuta.

SF: Bem, então, a pergunta é – apenas mudo a terminologia: como é que se consegue escutar correctamente?

K: Há quem diga que é através do sofrimento, o que é um absurdo. Há quem diga que é através do esforço, o que também é um absurdo. Quando alguém diz: «Amo-te», você escuta, não é verdade? Então, poderemos fazer o mesmo, poderemos escutar algo que pensamos ser desagradável? [*pausa*]. Regressemos agora a esta questão da verdade. Continuamos a falar hoje à tarde? Podemos tratar da verdade nessa ocasião?

WR: Não, não quero esperar pela verdade! [*risos*]

K: Quer tudo em cinco minutos?

WR: Nem em cinco minutos.

K: Um minuto?

WR: Um minuto. Se não conseguir num minuto, não consegue em cinco horas.

K: Concordo plenamente. Está bem, num segundo. A verdade não é perceptível por meio do tempo. A verdade não existe quando o «eu» está presente. A verdade não surge se o pensamento estiver activo, qualquer que seja a sua direcção. A verdade é uma coisa que não pode ser medida. E, sem amor, sem compaixão, com a sua própria inteligência, a verdade não existe.

WR: Sim. Mais uma vez, fê-lo através de negações, na verdadeira tradição de Buda.

K: O que fez agora, foi traduzir em termos de tradição. Ora, desculpe dizê-lo, afastou-se do acto de escutar autêntico.

WR: Eu escutei, escutei muito bem.

K: Então, apreendeu-lhe o perfume.

WR: Sim, apreendi o perfume do que disse. E essa é a razão por que o quis num minuto.

K: Então, qual é a relação da verdade com a realidade? Tenha cuidado. Quero eu dizer: estarão as duas separadas para sempre?

WR: Não.

K: Não?

WR: Não, eu não hesito. Não estão separadas.

K: Como sabe?

WR: Sei.

K: «Não estão separadas.» O que quer dizer com isso, então?

WR: É o que eu disse: ver.

K: Não, espere um minuto. Você diz que a verdade e a realidade não estão separadas. Isso significa que o pensamento e a verdade estão sempre juntos. Se não estão separados, se alguma coisa não está separada, está junta; é um movimento unitário. O pensamento...

WR: Não é o pensamento.

K: Espere. Foi devido à realidade que entrei na discussão. A realidade é tudo o que o pensamento construiu. Concordámos todos que assim é. Podemos usar a terminologia... a palavra «realidade» como uma coisa diferente, não importa, mas, de momento, estamos a dizer que a realidade é constituída por todas as coisas que o pensamento construiu, incluindo a ilusão. E a verdade não tem rigorosamente nada que ver com isto, não pode ter. Por isso, as duas não podem estar juntas.

WR: Ver essa ilusão ou o que quer que seja, ver «o que é», é ver a verdade. «O que é» é a verdade. Não há verdade para além disso. «O que é» é a verdade; «o que não é» é uma inverdade.

K: Não, não. Nós dissemos que a realidade é o movimento do pensamento. Certo? E a verdade é intemporal. A verdade é intemporal; não é a sua verdade, a minha verdade, a verdade dele – é uma coisa para além do tempo. O pensamento é do tempo, os dois, verdade e pensamento, não podem seguir juntos, é o que eu estou a dizer.

WR: O que eu disse é que não existem dois. Isso é, mais uma vez, dualidade. Está a dividir outra vez.

K: Não, não estou. Estou a chamar a atenção – posso estar enganado – mas estou a chamar a atenção para o facto de o pensamento ter criado tanta ilusão e produzido tanta falsidade, que talvez se possa enganar a si mesmo ao dizer: «Sim, vi a verdade.» Por isso, tenho de ser muito claro, tem de haver muita clareza para que não haja engano de qualquer espécie. E eu digo que existe o engano, que existirá inevitavelmente se eu não compreender a natureza da realidade.

WR: Acho que chegámos aqui à verdade.

K: Não cheguei à verdade. Eu não posso chegar à verdade.

WR: Não, vê a verdade.

K: Não vejo a verdade. Há uma enorme diferença. Eu não posso chegar à verdade, não posso ver a verdade. A verdade apenas pode existir, apenas pode ser ou apenas é, quando o «eu» não está presente.

WR: Está certo.

A VIDA DEPOIS DA MORTE

Quinta conversa com o mestre budista
Walpola Rahula e com Phiroz Mehta e outros

KRISHNAMURTI: A sua pergunta era se há vida depois da morte.

WALPOLA RAHULA: Posso dizer umas palavras sobre isso? Quero pôr-lhe esta questão porque, tanto quanto sei, todas as religiões concordam em aceitar que existe vida depois da morte. O Budismo e o Hinduísmo claro que aceitam que não há apenas uma vida, mas muitas vidas antes e depois da actual. Esse é o ensinamento budista e hinduísta. Mas, tanto quanto sei, o Cristianismo considera que há apenas uma vida depois da morte, ou no inferno ou no céu.

K: Sim, senhor, e os muçulmanos também.

WR: Os muçulmanos também. Não sei muito acerca das outras, mas as religiões que mencionei consideram que há vida depois da morte. Não tenho a certeza, mas creio que o Zoroastrismo também. E, claro, em todas estas religiões, excepto no Budismo, existe a alma, o eu, *atma*, uma substância imutável, eterna e permanente no ser humano, que transmigra ou é reencarnada. O Budismo não aceita esse eu, *atma* ou alma ou ego que seja eterno, permanente, imortal, imutável. O Budismo considera o ser humano como composto por cinco agregados psico-físicos ou, para usar os termos budistas, nome e forma.

K: Nome e forma.

WR: São termos que o senhor usa muitas vezes. «Nome» significa as qualidades mentais e «forma» é o corpo físico. Mas, de acordo

com o Budismo, são tudo energias ou forças. E na visão budista aquilo a que se chama morte é o não funcionamento do corpo.

K: Sim.

WR: Mas o não funcionamento do corpo não significa o não funcionamento de todas as outras qualidades e energias, como o desejo, a vontade de chegar a ser, de se tornar algo e tudo isso. Isto tudo continua enquanto o homem for imperfeito, na medida em que não viu ainda a verdade. No momento em que o homem vir a verdade, torna-se perfeito e deixa de existir o desejo de se tornar algo, porque não há nada em que se tornar. Mas enquanto o homem for imperfeito, tem sempre desejo e vontade. E, como salientou esta manhã, pensa que tem tempo de se tornar cada vez mais perfeito, etc.

Assim sendo, para ele, porque não é perfeito, há renascimento. Mas, de acordo com o Budismo, o que quer que continue não é uma substância imutável, mas causa e efeito; do mesmo modo, diz Buda que nós morremos e renascemos a cada momento. Assim, no Budismo, é errado usar o termo «reencarnação», porque não há nada a encarnar. Nem «transmigração» é um bom termo, também. E hoje em dia dizemos muitas vezes «renascimento», o que também não é muito correcto. O termo budista em pali é *punabbhava*, que significa voltar a ser, a continuidade ininterrupta das vidas. Essa é a visão budista. Põe-se muitas vezes a questão em vários textos budistas: trata-se da mesma pessoa ou de outra pessoa? A resposta budista tradicional, clássica é *Na ca so, na ca anno* – «nem uma nem outra». É esse o processo da continuidade, «nem uma nem outra». Uma criança cresce para se tornar um homem de cinquenta anos – ele é a mesma pessoa que era a criança ou é outro? Nem é a mesma pessoa que era em criança nem é outro. Esta é a atitude budista em relação ao renascimento.

Ora eu gostava agora de saber qual é a sua atitude e a sua interpretação.

K: Vamos fazer uma viagem juntos por algum tempo?

WR: Quer dizer que gostaria que eu respondesse, ou...?

K: Não, vamos viajar juntos, investigar isso.

WR: Sim.

K: Diria que toda a humanidade, quer o ser humano viva na América, Rússia, Índia ou Europa, está enredada em sofrimento, conflito, luta, culpa, uma grande sensação de tristeza, solidão, infelicidade, confusão e que tudo isto é comum à humanidade no mundo inteiro? Quer dizer, a consciência do homem – não a supraconsciência ou outra forma de consciência, mas o conteúdo da consciência vulgar do homem – é isto tudo. Concorda?

WR: Sim.

K: Os seres humanos – não digo «homem» porque também há muitas senhoras aqui – os seres humanos, no mundo inteiro, partilham os mesmos fenómenos psicológicos. Podem diferir exteriormente, ser altos, pequenos, morenos, etc., mas, psicologicamente, são muito similares. Por isso, podemos dizer que somos o mundo. Certo?

Phiroz Mehta: Completamente.

K: Concorda? Nós somos o mundo e o mundo somos nós. Certo? Vamos falar sobre isso.

WR: Sim, em certo sentido.

K: Não, não em certo sentido, não parcialmente, é assim. Você nasceu em Ceilão, ele nasceu na Índia, outro nasceu na América ou na Europa, ou nesta ilha, em Inglaterra. Exteriormente, a nossa cultura, a tradição, o clima, a comida, tudo isso pode variar. Mas, interiormente, temos a mesma sensação de culpa, não em relação a alguma coisa, mas um sentimento de culpa, um sentimento de ansiedade. Certo?

WR: Sim, eu diria mais ansiedade do que culpa, o sentimento de culpa surge num certo tipo de sociedade.

K: Quero dizer culpa: a não ser que seja insensível, cruel, o indivíduo sente-se culpado. Mas isso é de somenos importância.

Stephen Smith: Talvez a culpa seja mais predominante na tradição ocidental e mais semelhante à vergonha no Oriente.

K: No Oriente traduzem-na de maneira diferente.

SS: Mas o sentimento é o mesmo.

K: É o *karma* ou o nosso destino, e assim por diante. Bom, não vou usar a palavra «culpa». Digamos «ansiedade».

WR: Sim, ansiedade.

K: Solidão, desespero, várias formas de depressão, dor e medo, este é o destino comum do homem. Isso é óbvio. A consciência dos seres humanos é constituída pelo seu conteúdo e o conteúdo é isto tudo, e os seres humanos no mundo inteiro são mais ou menos semelhantes, não obstante o nome e forma físicos. Concorda?

WR: Sim.

K: Portanto, podemos dizer, não como uma afirmação verbal, mas como um facto, que nós, seres humanos, somos semelhantes. E, assim, no fundo, você é eu.

WR: Há semelhança.

K: É o que eu estou a dizer. E eu sou você.

WR: Sim, somos similares.

K: Porque todos passamos por várias formas de inferno, tragédia, infelicidade. E, por isso, o mundo, a humanidade é uma só. Concorda?

PM: A humanidade é uma só.

K: Se vê isso, se o aceita, então o que é a morte? Quem é que morre? O nome, a forma e também a ansiedade, a dor, o sofrimento, a tristeza – isso também morre? Está a perceber-me? Podemos discutir isto um pouco? Quer dizer, para mim o mundo é, de facto, o «eu», isto não são apenas palavras. Eu sou o mundo. Eu posso ter diferentes contornos físicos, diferenças físicas faciais, altura e cor,

etc., mas não é a isso que nos referimos. Psicologicamente, passamos por momentos de extraordinária infelicidade, por tragédias e fealdade, pela dor. Ora essa é a consciência comum do homem. É essa a corrente – psicologicamente falando – em que vive o homem. Certo?

Se realmente aceita isso ou o vê como sendo verdadeiro, não imaginado nem idealista, mas como um facto, então o que é morrer? Se aceita esse facto, então o que é a morte? O que é que morre? O corpo, a forma, o nome? A forma e o nome podem ser diferentes de si, você é homem, ela é mulher, etc. Mas essa é a corrente comum em que vive a humanidade, com esporádicos acessos de felicidade, raros momentos de grande alegria, raros momentos de uma sensação de grande beleza. Essa é a nossa vida comum e essa vasta corrente prossegue a toda a hora. É um grande rio. Vamos discutir isto, vocês podem discordar completamente.

Mary Zimbalist: O senhor está a dizer que, nessa corrente, toda a noção de alguma consciência individual, que a maior parte das pessoas partilha, é uma completa ilusão?

K: Creio que sim.

MZ: Por que razão tem a humanidade invariavelmente essa ilusão?

K: Porque faz parte da nossa educação, da nossa cultura religiosa ou mundana, a ilusão de que somos indivíduos. Sabem, essa é a ideia que temos. Embora a palavra «indivíduo» seja de facto mal aplicada, porque «indivíduo» significa alguém que é indivisível. Mas nós estamos todos divididos. Por isso, nós mal nos podemos chamar a nós próprios indivíduos.

PM: Estamos fragmentados.

K: Estamos fragmentados, divididos. Portanto, se vemos que a consciência do homem é a consciência do mundo, de...

PM: De toda a humanidade.

K: De toda a humanidade, que vive mergulhada nesse vasto rio sem princípio e imparável. E eu e o outro fazemos parte dessa corrente. Eu e o outro morremos. O que acontece a todos os meus desejos, a todas as minhas ansiedades, medos, saudades, aspirações, ao enorme fardo de dor que carrego há anos – o que acontece a tudo isso quando o corpo morre?

PM: Mistura-se com a corrente do mundo.

K: É parte dessa corrente.

PM: Exactamente.

MZ: Nunca foi sua.

K: Não é minha, é parte dessa corrente, que se manifestou como K, com a sua forma. O que estou a dizer é muito drástico quando comparado com aquilo que todas as religiões dizem.

WR: Queria agora levantar uma questão. Nessa corrente há K...

K: Espere! Não há K. Aí é que está a questão. Só existe essa corrente, que é constituída de desejo, ansiedade, desespero, solidão, toda a aflição da humanidade. Esse é o rio.

PM: Assim como os seus opostos, os opostos de dor, etc.

K: O meu prazer, que dura alguns dias, e que depois cultivo e choro se não o volto a ter. E o sentimento de lisonja se sou recompensado. Isso também faz parte do vasto rio.

PM: Poder-se-á dizer que, por causa da nossa ignorância, aquilo a que chamamos indivíduo é um termo incorrecto?

K: Não é apenas um termo incorrecto, acho que não existe. Você tem um nome e uma conta bancária particulares, mas a sua consciência é igual à de todos os outros.

PM: Mas se dissermos que ela não existe realmente, então temos de dizer que a humanidade também não existe.

K: Não. Vamos examiná-lo. A questão é se vemos isso, se vemos que assim é não apenas lógica e razoavelmente, mas também como um facto, ou seja, se vemos que, embora você tenha nascido na

Índia e eu na Europa ou na América, passamos todos pelo mesmo inferno, pelo mesmo mundo-cão.

MZ: Então, podemos – só para ter a certeza de que, até aqui, tudo está claro – podemos dizer que não há nada para além disso no ser humano?

K: Espere, já vou lá chegar. Nessa corrente, os seres humanos inventaram os deuses, os rituais, os salvadores, a Virgem Maria, Krishnas, que fazem todos parte dessa corrente. Eles inventaram-nos.

MZ: Mas, para além das invenções, das ilusões, há outra coisa?

K: Sim, haverá algo de espiritual? Compreendo. Haverá alguma coisa de intemporal?

MZ: Que não seja da corrente.

K: Haverá alguma coisa na corrente que não seja produto do homem? Chamemos-lhe assim por agora. É isso o que está a perguntar?

MZ: Não tenho a certeza. Há alguma coisa que não pertença à corrente na mente humana, na consciência humana, o que quer que lhe queira chamar?

K: O homem inventou algo.

MZ: Não, uma invenção, não, uma coisa real.

K: Não nessa corrente, não nesse rio.

MZ: Não estou a perguntar se existe mais alguma coisa no rio. Estou a perguntar se há mais alguma coisa no homem excepto o rio.

K: Nada. Nem *atman*, nem alma, nem deus, nada. Não aceite à toa o que eu disse, por favor.

MZ: Há nisso enormes implicações.

K: Há implicações tremendas.

MZ: Porque, se assim fosse, a corrente não teria fim.

K: Não. O fim existe para o homem que abandona a corrente, mas não quero falar mais disso por agora, quero que avancemos passo a passo. Será verdade que isto é assim, que a consciência

comum a todos os seres humanos é constituída por este vasto rio? Talvez não concordem com isso.

WR: Eu não aceito nem rejeito, estou a pensar, a meditar. O que a Mary disse é um ponto muito importante.

K: Sim, vamos já responder.

WR: Não há fuga da corrente?

K: Vou já responder – não é fuga.

WR: Ou o que quer que seja.

K: Mas estamos a tratar da morte. Como dissemos, essa corrente é comum a todos nós, a nossa consciência faz parte dessa corrente.

Shakuntala Narayan: O senhor está a dizer que o pensamento é comum a todos nós, porque tudo isso é uma criação e manifestação do pensamento?

K: Sim, o pensamento, mas não só a criação do pensamento, também a criação de ilusões por parte do pensamento.

SN: E o que dessas ilusões deriva.

K: E o que dessas ilusões deriva – cristãos, budistas, muçulmanos, hindus, ingleses, franceses, russos, todas as diversas ideologias – tudo isso faz parte dessa corrente.

PM: Posso perguntar se foi porventura o pensamento que criou essas ilusões – o pensamento tal como está a funcionar em nós, aqui e agora – ou se, em alternativa, essas ideias são produzidas pela mente, enquanto componente e factor universal do processo de pensar, que se realiza através do que vulgarmente chamamos «pessoa individual».

K: Vamos devagar. Quero que fique claro que fazemos parte dessa corrente.

PM: Sim, assim é.

K: E quando o corpo morre, os desejos, as ansiedades, as tragédias e a tristeza continuam. Eu morro e essa corrente, esse rio, continua a fluir. Aceita ou rejeita isto? Não vejo como pode rejeitá-lo.

WR: Nem rejeito, nem aceito.

K: Não, apenas espera – certo?

WR: Apenas espero a conclusão.

K: Muito bem. Então, esse rio manifesta-se como K.

WR: Não o rio todo.

K: O rio, que é desejo, o rio é isso.

PM: Uma das suas manifestações é K.

K: Não é uma das suas manifestações. O rio manifesta-se.

PM: Bem, então como...

K: Não, desculpem. Deixem-me tornar isto mais claro. O rio manifesta-se como K. Concordamos com isso.

WR: Então o rio também se manifesta como R.

K: Não, esperem. O rio manifesta-se como K. E K tem, por tradição, por educação, etc., certas capacidades para pintar, para construir uma maravilhosa catedral. Mas nós estamos a falar psicologicamente. Olhe, vamos voltar atrás. Concordamos em que o rio é isso.

WR: Não sei.

K: O que quer dizer com não sabe?

WR: Eu concordo totalmente que toda a humanidade sem excepção...

K: É uma.

WR: Tudo aquilo que descreveu como sofrimento, tudo isso é comum a toda a humanidade. Nesse sentido, nós somos todos iguais, mas não somos todos um.

K: Nem igualdade nem coisa nenhuma. Nós fazemos parte dessa corrente.

WR: Sim, está certo.

K: Eu represento toda a humanidade, porque faço parte dessa corrente.

WR: Bem, isso não sei.

Giddu Narayan: É uma coisa qualitativa.

K: O que quer dizer com qualitativo?

GN: Quando se diz «faço parte dessa corrente», todas as qualidades da corrente estão em mim.

K: Sim, está certo.

GN: Não é que eu seja o rio todo, mas a gota contém todas as qualidades do rio.

WR: Sim.

K: Mas o rio é isso.

MZ: Será útil usar o exemplo da onda, que não é diferente do resto do oceano?

K: Sim.

MZ: Mas manifesta-se como uma onda que desaparece.

K: Se quiserem pôr nesses termos. Mas isso tem de ser claro. Cada um de nós representa toda a humanidade, porque representa essa corrente e a humanidade pertence a essa corrente. Por isso, cada um de nós representa o todo dessa corrente.

WR: Assim está melhor.

K: Concorda. Então, avancemos. E essa corrente manifesta-se como K ou como X, esqueçam o K. Manifesta-se como X, com uma forma e um nome, mas essa corrente também tem a qualidade de conter em si arte, há tudo nela.

WR: Não apenas X, há também Y.

K: Dúzias, X, Y, Z.

WR: Sim, é isso que eu quero tornar claro.

K: Se a humanidade é essa corrente e uma manifestação dessa corrente a abandona, nesse caso, ela fica completamente livre dessa corrente.

WR: Assim sendo, o senhor não é toda a humanidade, porque, se assim fosse, ao sair do rio, toda a humanidade também sairia do mesmo.

K: Só um minuto, só um minuto. Essa corrente manifestou-se como X, e se X nessa manifestação não se libertar completamente da corrente, volta para ela.

MZ: Mas é precisamente a isso que a pergunta anterior se referia.

K: Já lá chego.

MZ: O que é que existe nessa corrente? O senhor disse que não havia nada separado da corrente.

K: Espere. Ainda não expliquei isso. Não existe nada mais, o que há é essa corrente, certo? Ela manifesta-se como A. Nessa manifestação, com todas as influências educacionais e do meio ambiente, etc., se esse A não deixar a corrente, não há salvação para a humanidade.

MZ: O que há para deixar?

K: Sair, acabar com a ansiedade, a mágoa e tudo o mais.

MZ: Mas o senhor disse que não havia nada excepto o conteúdo da corrente.

K: Enquanto eu permanecer na corrente.

MZ: O que é o «eu»?

K: «Eu» é a coisa que se manifestou como A, e A chama-se agora indivíduo, o que não é factual, é ilusório. Mas quando A morre, ele faz parte dessa corrente. Isso é claro.

MZ: Sim, mas se A é composto da água da corrente...

K: Sim.

MZ: Como é que a água da corrente pode saltar para fora da corrente?

K: Oh, sim.

Parchure: Então há um erro lógico na nossa...

K: Na minha explicação.

P: Sim. No momento em que diz que somos representantes da humanidade, que é...

K: É assim ou não?

P: Sim.

K: Não diga «sim». Não somos representantes de toda a humanidade, psicologicamente falando?

WR: Julgo que isso é uma afirmação demasiado geral e vaga.

K: Não, não é vaga. Tornei tudo muito claro. Essa corrente é o conteúdo da nossa consciência, que é agonia, dor, desejo, conflito, tudo isso.

WR: Isso é comum a todos nós. Nesse sentido, toda a humanidade é igual ou apenas uma. Mas não posso aceitar a sua atitude, a sua posição de que eu sou a humanidade.

K: Claro, se aceito essa corrente, faço parte dessa corrente, por isso, sou como o resto da humanidade.

WR: *Como* o resto.

K: Foi o que eu disse, por isso, sou representante de toda essa corrente...

WR: Isso também aceito.

K: É tudo o que estou a dizer.

WR: Mas não pode dizer: «Eu sou essa corrente, toda a corrente».

K: Não. Eu sou essa corrente.

MZ: Talvez estejamos a ser literais, mas há nisto tudo um certo conceito implícito de uma espécie de recipiente que contém a corrente.

K: Não, nada de barcos que transportam recipientes ou coisas do género. Não introduza recipientes na discussão!

MZ: Mas o que se pode separar da corrente, sendo apenas constituído pela água da corrente?

K: Parte dessa corrente é este conceito egotista. É tudo.

MZ: Não, mas o que se pode separar? Como é que a água se pode dividir e separar do oceano?

K: Não está a compreender o que quero dizer.

WR: O que a senhora pergunta é: o que salta para fora do rio? Essa é a pergunta.

K: Espere. Se *essa* é a pergunta, respondo de imediato. Vou responder. Sou muito bom nestas coisas! Estou só a brincar, isto

é demasiado sério. Está a ver, quando faz essa pergunta: «O que é que sai do rio?», está a sugerir, a pressupor diversidade, alguma coisa que não faz parte da corrente. Certo?

WR: Ou antes, *o senhor* está a pressupô-lo.

K: Eu não. Não pressupus absolutamente nada, apenas afirmei aquilo que de facto se passa. Não pressupus nada. Disse que, enquanto o homem não saltar para fora dessa corrente, não há salvação para a humanidade. Só isso.

PM: Permita que acrescente aqui uma coisa. Julgo que a pergunta que a senhora fez implica uma entidade identificável permanente.

K: Não há nenhuma entidade permanente.

PM: Não, o que estou a sugerir é...

MZ: Um algo, não posso torná-lo mais definido do que isso.

K: Eu sei o que está a tentar dizer.

MZ: Tem de haver X ou – não sei o que lhe chamar.

GN: Algum aspecto da inteligência.

K: É o que ele está a dizer.

MZ: Alguma coisa que possa sair da corrente.

K: Sim, há algum aspecto da inteligência na corrente?

GN: Sim, aquele que vê a futilidade da corrente.

K: Que vê a... sim, e por isso a abandona.

MZ: Então está a dizer que essa qualidade faz parte da corrente, está nela em conjunto com todas as outras coisas humanas, alguma coisa que pode...

K: Só um minuto.

MZ: Separar-se de todo o resto da corrente.

K: A faz parte dessa corrente. Vamos passo a passo, se não se importam, assim não induzimos os outros em erro. A faz parte dessa corrente. Essa corrente manifestou-se como A. Então A compreende que está a sofrer. Obviamente. Certo?

GN: Sim.

K: Ele vive, sente ansiedade e pergunta: «Por que razão estou a sofrer? O que é isto?» E então, começa a raciocinar, começa a ver. Por que introduz aqui um outro factor?

MZ: Pode-se então dizer que é alguma percepção que ainda faz parte da corrente?

K: Não.

MZ: Ou alguma molécula, ou qualquer coisa.

K: Não, não está a escutar, desculpe a chamada de atenção.

WR: Posso acrescentar algo?

K: Sim.

WR: De acordo com o ensinamento de Buda, também há, nessa corrente, a sabedoria que tudo vê. A filosofia budista explica isto muito claramente. É a resposta à pergunta de Mary.

GN: Que vê o quê?

WR: Tudo, que vê a realidade, que a vê como ela é, conforme discutimos hoje de manhã. E então, esta capacidade de ver é a acção de abandonar a corrente.

MZ: Está a dizer que há uma acção de sair sem que haja um agente?

K: Sim, acompanhem-me, vou explicar. Vou explicar, mas não têm de aceitar. Julgo que a minha explicação será lógica, razoável e bastante sensata, e, a não ser que se esteja completamente confuso, ela pode ser examinada. A faz parte dessa corrente, com um nome e uma forma, e, em certo momento da sua vida, compreende aquilo por que está a passar e diz: «Estou a sofrer.» Começa então a investigar toda a natureza do sofrimento – estou simplesmente a referir-me a um dos aspectos da corrente – e põe fim ao sofrimento. Nesse instante, está fora da corrente e essa entidade que abandona a corrente é realmente única.

Scott Forbes: Então está aí alguma coisa que não estava lá antes?

K: No momento em que A compreende que está a sofrer e não foge a esse sofrimento, mas questiona e explora a natureza do sofrimento sem qualquer motivo, e tem uma percepção interior sobre toda a estrutura do sofrimento, essa mesma percepção interior põe fim ao sofrimento.

WR: Essa percepção interior também está na corrente.

K: Está a ver, aguarde um momento por favor – está a pressupor algo que eu não estou.

WR: De onde vem a percepção interior?

K: Introduzi a percepção interior de forma muito cuidadosa. A compreende que está a sofrer. O sofrimento faz parte dessa corrente.

WR: A também faz parte da corrente.

K: Sim, essa corrente manifestou-se em A. A, ao viver, compreende que está a sofrer, não foge do sofrimento, porque quer conhecer toda a sua natureza e estrutura e o que está por detrás dele. Por isso, examina lógica e sensatamente e, também, de modo não-verbal. Investiga e a própria investigação é a percepção interior. Essa investigação do sofrimento não faz parte da corrente.

WR: De onde vem esse «investigar»?

K: Como disse, ele está preocupado, estuda, explora, questiona todo aquele horror – quer saber.

WR: Isso significa que não faz parte do rio.

K: Não.

SF: Mas, Krishnaji, dissemos que há alguma coisa que sai do rio...

K: Espere, não quero usar essa expressão «sair do».

SF: Agora, parece que estamos a dizer que surge alguma coisa que nunca fez parte desse rio.

K: Acompanhe-me apenas e veja se estou enganado e, nesse caso, corrija-me. A faz parte dessa corrente, A sofre, A pergunta: «Porquê?» Não lhe interessa o que o mestre disse. A diz: «Já conheço tudo

isso», e coloca-o de lado. Quer saber por que razão há sofrimento. O valor da investigação vai depender da sua capacidade para pôr de lado qualquer interpretação, qualquer fuga, etc. E, ao investigar a natureza do sofrimento, a relação causa-efeito que no mesmo existe, nessa mesma investigação, surge a percepção interior. A percepção interior não se encontra dentro da corrente.

SF: Certo.

WR: Eu digo que está na corrente.

K: Porquê?

WR: Está a ver, a corrente tem em si própria a capacidade de produzir e de cessar.

K: A própria corrente tem em si mesma essa capacidade?

WR: De continuar, de produzir e de pôr fim a tudo. Essa percepção interior também faz parte da corrente, da mesma forma que a infelicidade.

K: Não, eu não diria...

WR: Então de onde vem essa percepção interior?

K: Já lhe disse.

WR: Diz que A faz parte do rio?

K: Sim, A sofre. A começa a investigar, A começa a – espere – durante a pesquisa, ele compreende que esta só pode existir quando há uma completa libertação de todas as fugas, repressões e tudo o resto. Assim, nesse momento da pesquisa dá-se a percepção interior. Quando ele não foge, quando não reprime, quando não racionaliza ou procura a causa do sofrimento, nesse mesmo momento da pesquisa a percepção interior acontece.

GN: Está a sugerir que a percepção interior nasce e que, não faz parte da corrente.

K: Não fale aqui de nascer. A percepção interior não nasce da corrente. Veja, está a induzir-nos em erro, ao querer que a percepção interior faça parte da corrente.

GN: De onde vem então a percepção interior?

K: É o que eu lhe estou a explicar.

GN: Da pesquisa.

K: Da liberdade de investigar.

GN: De onde é que vem essa liberdade de investigar?

K: Da sua própria investigação.

WR: Mas ela faz parte do rio.

K: Não, não está a ver a questão.

SF: Krishnaji, está a dizer que A normalmente não é mais do que um nome e uma forma, e tudo o mais que há no rio? E graças à pesquisa levada a cabo livremente...

K: A começa a investigar.

SF: Certo. A começa a investigar e depois A, se tiver esta percepção interior...

K: Não, «ele» não tem a percepção interior.

SF: Ele deixa simplesmente de fazer parte desse rio.

K: Quer acompanhar-me, passo a passo? A faz parte dessa corrente, A é a manifestação dessa corrente, uma onda dessa corrente ou o que queira chamar-lhe. Mas A sofre. A examina isso. E é muito importante que ele não fuja, porque, nesse caso, não há exame, não há exploração. Se ele reprime, não há investigação. Então, A compreende – por favor, siga isto passo a passo – que, enquanto não se libertar dos bloqueios, não pode avançar com a investigação e, por isso, põe-os de lado e fica livre para investigar. E nessa liberdade reside a percepção interior.

P: Falta aqui um elo de ligação.

K: Podem faltar dez.

P: Parece que, pelo que G. Narayan estava a dizer, se a pessoa faz parte da corrente, é um representante da corrente, então, quando a investigação tem início, quando começa a pesquisa, surge a liberdade...

K: Tenha cuidado. Não, está a ver, está a pressupor demasiadas coisas.

P: Não, estou apenas a repetir o que está a dizer.

K: Sim, está bem, está a repetir o que eu disse.

P: E o princípio disto, o início da investigação, o início da capacidade de explorar sem nenhuma das coisas da corrente, está também na corrente?

K: Não.

P: De onde é que vem?

K: Isso é muito simples. Sobre que estão a fazer confusão?

P: Este início da investigação é...

K: Não, desculpe, doutor, não está a escutar. Eu disse que A é a manifestação dessa corrente. Vamos seguir passo a passo. Parte dessa corrente é sofrimento. A está a sofrer, pelo que A pergunta: «Por que hei-de eu sofrer?»

P: Permita-me que o interrompa neste ponto.

K: Em qualquer ponto.

P: Portanto, seja qual for o número de seres humanos na corrente, a pergunta: «Por que hei-de sofrer?» é o princípio de tudo.

K: Não. O ser humano já perguntou: «Por que hei-de eu sofrer?» e há uma dúzia de explicações para isso – a budista, a hindu, a cristã, etc. A pessoa que está a sofrer diz: «Vejo tudo isso, as explicações budistas, hindus, cristãs e muçulmanas e rejeito-as todas, porque não me dão liberdade para investigar. Não aceito nem tradição nem autoridade.»

PM: Talvez possamos pôr isto da seguinte forma. Que a investigação condicionada...

K: Faz parte da corrente.

PM: Faz parte da corrente.

K: Esse é o cerne da questão.

PM: Mas a investigação livre...

K: É o início de...

GN: Do abandono, da saída da corrente.

K: Não, deixe agora a corrente em paz. A é a manifestação dessa corrente. A sofre e pergunta: «Por que razão sofro? Estuda Budismo, estuda Hinduísmo, estuda Cristianismo, e diz: «Meu Deus, este mundo está perdido. Vou descobrir por mim mesmo.» E começa a investigar. E compreende que só pode explorar se tiver liberdade para observar. Certo? Livre do medo, livre da recompensa e do castigo, livre de qualquer forma de motivo, de outro modo não pode investigar. No momento em que chega a esse estado de investigação, acontece a percepção interior. Isto é muito claro.

PM: E claro que é muito difícil de fazer.

K: Não, nem sequer aceito a palavra «difícil».

PM: No princípio, porque de outro modo não investigaríamos.

K: Não, porque não pusemos nisso a nossa energia. Não nos preocupamos, já aguentámos tanta coisa. Agora, ponham de lado A. B faz parte dessa corrente, sofre e diz: «Sim, é a minha natureza, é a natureza humana, não há saída, nem Jesus, ninguém me vai salvar, vou aguentar.» Assim, ele está a contribuir para a corrente.

SS: Então, a corrente torna-se mais intensa.

K: Sim, tem mais volume.

PM: Mais força, também.

K: Claro, mais volume, a pressão de um volume imenso de água. Ora, chegámos à questão crucial: o que é a morte?

WR: Queria colocar outra questão. Agora A está fora do rio.

K: Não, A não está fora do rio.

WR: Mas ele viu, teve a percepção interior.

K: Ele tem a percepção interior.

WR: Percepção interior. Portanto, se A é toda a humanidade, então a humanidade viu.

K: Não.

MZ: Nesse caso, deixou a humanidade.

PM: Estão talvez a ver isto de modo puramente lógico.

K: Não, nem sequer logicamente.

PM: O que quero dizer é: logicamente, mas aceitando os estados condicionados.

K: No momento em que A toma consciência do seu estado condicionado e começa a investigá-lo, tem energia para o pôr de lado.

PM: Ora, o próprio Buda disse: «Põe de lado com a sabedoria apropriada» – lembra-se dessa frase de Buda? – «Põe de lado todo o nome e forma, toda a sensação, todas as percepções, toda a própria consciência discriminatória.»

WR: É o que eu digo.

PM: Põe de lado com a sabedoria apropriada.

WR: É o que vos digo. É o que eu disse, mas ele torna tudo tão complicado.

PM: Não.

K: Todos nós estamos a complicar o que é muito simples.

WR: É isso o que eu digo, essa é a afirmação, essa é a ideia, mas eu também...

K: Posso interromper? Digamos que uma pessoa não pertence a nenhuma religião. Não aceita nenhuma autoridade. Isso é investigar. Se eu aceitei o que Cristo disse, ou X, Y, Z disseram, não há investigação. Assim, ao investigar o sofrimento, A rejeita tudo, seja quem for que o tenha dito. Sereis capazes de fazer isso? Porque, de outro modo, estamos perante um ser humano em segunda mão, a examinar através de óculos em segunda mão.

WR: Ou pode ouvir alguém que tenha visto e...

K: Eu ouço o que Buda disse. O que qualquer pessoa disse...

WR: Sim, pode ouvir o que Buda disse e também pode ver independentemente, tal como ele viu.

K: Sim, Buda disse que o sofrimento é o princípio de... o que quer que ele tenha dito.

WR: Sim.

K: Está bem, mas «o que ele disse» não foi dito por mim.

WR: Absolutamente, é isso mesmo. É o que eu digo, mas o senhor também pode ver a mesma coisa que ele viu.

K: Sim.

WR: E, ao mesmo tempo, sabe o que ele disse.

K: Para um homem com fome, a palavra impressa ou de ouvido não tem significado.

WR: Assim é.

K: Ler a ementa não me alimenta.

WR: Também é isso que eu digo, não é a ementa, mas a comida.

K: Mas a comida não é cozinhada por outra pessoa. Eu tenho de a cozinhar e comer.

WR: Geralmente não é assim.

K: Espere, eu estava a referir-me ao homem que investiga toda a estrutura do sofrimento.

WR: Eu poria isso de outra forma, que temos de comer para nos libertarmos da fome. Só porque *você* comeu, a *minha* fome não desaparece. Você preparou a comida, comeu-a e há comida. Eu também posso comê-la e é a minha comida. Nega isso?

K: Não, claro que não. Esta tarde almoçámos, alguém cozinhou e nós comemos. Mas não estamos a falar de comida. Estamos a dizer que, no momento em que aceitarmos uma autoridade, não importa qual, não há percepção interior.

WR: De facto, a percepção interior não acontece se aceitarmos uma autoridade.

K: Se aceitarmos descrições, se aceitarmos conclusões, o que Buda disse, o que Krishna disse, ou o que A disse. Para mim, a libertação é em relação ao conhecido. De outro modo, vou viver eternamente na corrente. Está a ver, é por isso que, ou discutimos isto

factualmente e dizemos: «Olhe, vou pôr de lado toda a autoridade que há em mim», o que quer dizer todos os meus conhecimentos e tradição, ou não discutimos. É capaz de fazer isso? Porque isso é investigar, enquanto estiver preso a uma tradição, não conseguirá fazê-lo; andará às voltas, em círculos. Assim sendo, tem de se libertar do poste e da corda que o prende ao poste. [*pausa*] Mas B aceita o sofrimento. Certo? B aceita o que é: um homem condicionado, sofredor e infeliz. O senhor sabe o que o ser humano é. Portanto, B está sempre a contribuir para a corrente. Consequentemente, não há alma, *atman*, ego, não há o «eu» permanente que possa evoluir. Qual seria então a investigação, qual é o estado da mente do homem que teve uma percepção interior sobre toda a natureza do sofrimento e, por isso, sobre toda a corrente? Qual é a natureza dessa mente? Qual é a qualidade? Estaremos a especular? Sim.

SS: Qual é a posição da pessoa que tem alguma percepção interior ou uma percepção parcial? Ainda está dentro da corrente, não está?

K: Tal como um cientista, que tem uma percepção parcial. Sabe como é, ele pode ser excelente em ciência, mas ao mesmo tempo confuso, sofredor, infeliz, ambicioso.

PM: Não acha que o próprio termo «percepção parcial» significa uma percepção condicionada?

K: Claro.

PM: E, portanto, faz parte dessa corrente e, de um modo geral, corresponde a um arquétipo.

K: Não sei se vêem isso, ou se aquilo que estamos a ver é uma imagem? Porque, agora, criámos a imagem do rio.

PM: Sim, essa é a parte infeliz.

MZ: Há diferença entre percepção interior e inteligência?

K: Espere um momento, vamos examinar isso. A corrente manifesta-se como B e, nas suas actividades, B torna-se muito astuto e esperto. Bom, será a inteligência completamente independente da

astúcia, da esperteza e dos sofismos e será essa mesma inteligência uma parte essencial do amor e da compaixão? O que é que pensam? O amor que existe na corrente não é amor. Sabem, estamos a dizer coisas que ninguém aceitará. Se B está na corrente e diz à mulher ou à namorada ou ela diz ao marido ou ao namorado: «Amo-te», isso é amor?

WR: Na medida em que há «eu», não há amor.

K: Não, não reduza tudo ao «eu». B pertence àquela corrente e diz à namorada ou ao namorado: «Amo-te» – ora, isso é amor?

WR: Em que sentido? O amor tem centenas de significados.

K: Isso é o que eu estou a investigar. O amor a um livro, o amor à sua sopa favorita, o amor à poesia, o amor a uma coisa bela, o amor a um ideal, o amor ao país natal, o amor ciumento, em que se inclui o ódio, a inveja, o ressentimento. Será tudo isto – estou a questionar, a explorar – será tudo isto amor? E B é um homem que diz: «Sim, isso é amor. Pelo menos, faz parte do amor.» Ou diz: «Sem ciúme não há amor.» Ouvi estas afirmações dezenas de vezes.

WR: Não só isso, há pessoas que me perguntam como pode haver amor sem a ideia do eu.

K: Sim, está a ver, estamos a discutir tudo isto verbalmente? Ou a compreender, a ver que a corrente somos nós, e a dizer: «Olhe, examine, acabe com isso.» E então, não sendo capazes de lhe pôr fim, inventamos o tempo e pensamos: um dia saltarei para fora dessa corrente. O pensamento inventa, assim, a evolução psicológica.

PM: Podemos também dizer que o pensamento inventa o desenvolvimento psicológico através do tempo?

K: Sim, é isso que eu quero dizer.

PM: Em vez daquilo que realmente pertence à esfera psicológica, ou seja, a imediatez.

K: Certo. A imediatez só acontece quando há percepção interior. Aí, não há arrependimento, não se diz: «Quem me dera não

ter feito isso», mas a nossa acção está sempre ao nível do tempo. [*pausa*] O que é a imortalidade? O que é a eternidade? O que é o incomensurável? Todas as religiões abordam mais ou menos estes temas, até os metafísicos, os racionalistas e os monges investigaram isto. O que é a imortalidade? Quer dizer, um autor escreve um bom livro e a obra e o seu nome tornam-se imortais ou um político faz o mesmo – infelizmente, os políticos duram e resistem. Nós normalmente relacionamos a imortalidade com qualquer coisa para além da morte – existe o mortal e o que está para além da morte, da mortalidade. Não?

PM: Essa é a concepção vulgar.

K: Claro. Bem, o que diz a tudo isto?

WR: O que aconteceu à nossa pergunta?

K: Sobre a morte, o renascimento?

WR: Sim, o que lhe aconteceu?

K: Eu disse-lhe. O renascimento é esta constante corrente, manifestando-se como A, B, C, pelo alfabeto abaixo. Eu sei que isto é extremamente desolador, deprimente e digo: «Meu Deus, é demasiado horrível. Não o quero ouvir.»

SS: Está por isso também a sugerir que a morte faz parte dessa corrente?

K: Sim, o corpo morre. Pelo desgaste e pela forma errada de viver, o corpo morre inevitavelmente.

SS: Mas eu referia-me a algo mais do que isso.

K: Repare, para descobrir o que é a morte, temos de estar *com* a morte. Isso significa *terminar*. Acabar com os nossos apegos e crenças, acabar com *tudo* o que juntámos. Ninguém quer fazer isso.

MZ: Mas segundo essa definição, esse acto de morrer não estaria ou não seria parte da corrente.

K: Não. Escute. O homem que compreendeu isto e o transcendeu não toma a corrente como ponto de referência. Trata-se de uma

coisa completamente diferente. E essa compreensão não é uma recompensa para o homem que se encontra na corrente.

MZ: Não, resulta antes da acção da percepção interior, não é assim?

K: Sim, resulta da acção da percepção interior e não se pode ter percepção interior se não há amor, compaixão, inteligência – todos estes factores são essenciais. E é só então que há uma relação com a verdade.

SS: Parece estar a sugerir de algum modo que a morte é uma chave.

K: Sim, senhor. A investigação livre, não a investigação científica, não a que é realizada por um grupo de pesquisa interdisciplinar, mas apenas a investigação sobre tudo o que eu sou, sobre o que é o «eu», sobre aquela corrente, que não é outra coisa senão eu mesmo. É preciso investigar tudo isto até que não reste um único vestígio da corrente. Porém, nós não fazemos isso ou porque somos demasiado cultos, ou porque não temos tempo, ou porque estamos demasiado ocupados com os nossos próprios prazeres, as nossas próprias preocupações. Por isso, dizemos: «Por favor, deixe isso para os padres; não é para mim.»

Então, respondemos à pergunta? Existe reencarnação, uma continuação do «eu» em diferentes formas? Eu digo: não!

WR: Claro que não, claro que não. Como o senhor, também digo que não. Em primeiro lugar, não existe «eu» nenhum para renascer.

K: Assim é senhor. A corrente manifesta-se e B diz: «Eu sou eu» e, ao dizê-lo, é invadido pelo medo de morrer.

WR: Sim.

K: E por isso inventa várias teorias reconfortantes, reza: « Por favor salva-me» e tudo o mais. Mas, enquanto B viver nessa corrente, a sua consciência fará parte da mesma e ele estará apenas a contribuir para um aumento cada vez maior do volume da água. Isto

é óbvio, se estiver a compreender o que digo. Portanto, não há «eu» para continuar. Ninguém o quer aceitar, mas essa é a verdade.

PM: Concorda, então, que é necessário ver deste modo profundo.

K: Sim, ver é isso.

PM: O ver verdadeiro, o ver verdadeiro que é acção real, acção criativa.

K. É acção. No momento em que vejo, desaparece a ansiedade; no momento em que vejo que sou mesquinho, a mesquinhez acaba.

PM: É uma completa transformação do processo psíquico vulgar.

K: Sim.

MZ: Não lhe parece que o ponto crucial nisto tudo, em que as pessoas, por assim dizer, erram é que não são capazes de «ver» no sentido a que o senhor se refere, mas só vêem verbalmente, intelectualmente, a vários níveis, mas nunca vêem realmente?

K: Não, eu acho que, na maioria das vezes, elas não se importam em serem infelizes, e dizem: «Bem, por que não?» Não vêem, nós não vemos as nossas próprias reacções mesquinhas, pelo que dizemos: «Sim, por que não?»

MZ: Ou não vêem que não vêem, para pôr a questão de uma forma infantil. Não se dão conta de que aquilo que consideram compreensão não o é.

K: Não, Maria, quero dizer – não você pessoalmente –, alguém já abandonou alguma opinião que defendia? Ou os seus preconceitos *completamente*? Ou a sua experiência própria? Nunca. A maioria das pessoas diz: «Por favor» e nem sequer está disposta a escutar. Julga que um político a escutará? Ou um padre, ou qualquer pessoa que esteja enredada nas suas próprias conclusões? Porque, aí, sentem-se completamente seguros, em perfeita segurança. E se você chegar e os perturbar, vão venerá-la ou matá-la, o que é a mesma coisa.

MZ: Ou apercebem-se de que uma segurança assim é uma completa invenção.

K: Nesse caso, abandonam os seus preconceitos, as suas conclusões, até os seus conhecimentos.

SF: Para o homem que saiu da corrente e já não é uma manifestação da mesma, há outra coisa que começa a funcionar. É possível dizer algo sobre a sua natureza?

K: É a inteligência e a inteligência é amor, a inteligência é compaixão.

SF: E de acordo com muitas coisas que disse no passado, ela parece ter uma existência independente.

K: Obviamente.

SF: Sem se manifestar nesse homem.

K: Se A se liberta a si próprio – não a si próprio –, se a consciência de A já não pertence à corrente, a sua consciência é completamente diferente, encontra-se numa dimensão absolutamente diferente.

SF: E essa consciência existia antes de ele abandonar a corrente, por assim dizer?

K: Agora está a especular.

SF: É verdade.

K: Não vou jogar consigo. [*risos*]

SS: Talvez uma outra forma de colocar a questão seja: existe inteligência sem a pessoa inteligente?

K: Eu sei o que está a dizer. Isso *significa* – vamos pôr as coisas ao contrário – que as guerras criaram muita infelicidade. Certo? E essa infelicidade deve permanecer no ar. A bondade também tem feito parte do homem – quando este tenta ser bom. Há, por isso, uma enorme reserva de ambas. Não?

SS: Sim.

K: E então? Não estamos a contribuir para incrementar essa bondade, mas estamos sempre a contribuir para a infelicidade.

MZ: Está a dizer que a infelicidade só existe na psique humana, mas a bondade existe independentemente da humanidade?

K: Vamos pôr o assunto da seguinte forma: não existe apenas o sofrimento de A, existe o sofrimento de toda a humanidade.

MZ: Ou, mais do que a humanidade, existe sofrimento.

K: Claro que existe sofrimento.

SS: O sofrimento é um fenómeno universal.

K: [*virando-se para Walpola Rahula*] Pode explicar-nos, por favor, o que é a meditação budista?

WR: A meditação budista tem assumido muitas formas, há muitas variedades, mas a forma mais pura de meditação budista é a percepção interior sobre «o que é».

K: Está a usar as minhas palavras.

WR: Não, não são as suas palavras. *O senhor* usa estas palavras! Muito antes de si, há dois mil e quinhentos anos, estas palavras eram usadas. E eu estou a usá-las agora.

K: Está bem, então temos ambos dois mil anos de idade!

WR: *Vipassana* é visão perceptiva, ver no interior da natureza das coisas. Essa é a visão autêntica, real.

K: Eles têm um sistema?

WR: Claro que se desenvolveu um sistema.

K: É aí que eu quero chegar.

WR: Sim, mas quando consideramos o ensinamento original de Buda...

K: ... não há sistema.

WR: O melhor discurso de Buda sobre esta meditação perceptiva é denominado *Satipatthana*. Não existe sistema.

K: Estou a escutá-lo.

WR: E o ponto-chave nisso é estar consciente, *sati* em pali, *smriti* em sânscrito. E, para se estar presente, consciente de tudo o que se passa, não é preciso fugir à vida e viver numa gruta ou na floresta,

sentado como uma estátua, etc. Não é isso. E *satipatthana* é por vezes traduzido como estabelecimento da consciência plena, mas o significado preciso da palavra é presença da consciência, consciência de todos os movimentos, de todas as acções, de tudo.

K: E é preciso cultivar essa consciência?

WR: Nem sequer se considera isso.

K: É aí que estou a tentar chegar. Porque os gurus modernos, com os modernos sistemas de meditação, o Zen moderno, sabe como é todo o resto, estão a tentar cultivá-la.

WR: Sim, escrevi um artigo, para ser publicado na Bélgica em honra de Monseigneur Etienne Lamotte, sobre meditação budista. Nele disse que este ensinamento de Buda há séculos que é mal interpretado e erradamente aplicado como técnica. E tem-se desenvolvido como uma técnica que, em vez de libertar a mente, pode aprisioná-la.

K: Claro, toda a meditação...

WR: Se for transformada num sistema.

K: Por favor, será a consciência algo a ser cultivado no sentido de ser manipulado, vigiado, trabalhado?

WR: Não, de forma alguma.

K: Então como é que surge?

WR: Não surge, faz-se.

K: Espere, ouça. Quero descobrir, não estou a criticar, apenas quero descobrir o que é a meditação budista. Porque, hoje em dia, há vários tipos de meditação budista, vários tipos de meditação tibetana, meditação hindu, meditação sufista – valha-nos deus, está a ver, são como cogumelos por todo o lado. Apenas pergunto se a consciência é uma coisa que acontece através da concentração?

WR: Não, não nesse sentido. Para tudo o que fazemos neste mundo é necessária uma certa dose de concentração. Isso é ponto assente, mas não misturemos consciência com *dhyana* e *samadhi*.

K: Pessoalmente, não gosto de nenhuma dessas palavras.

WR: São essencialmente baseadas na concentração.

K: Eu sei. Os diferentes tipos de meditação que têm vindo a ser propagados no mundo inteiro implicam, na sua maioria, concentração.

WR: A concentração é central no Zen e em várias outras práticas, nos *samadhis* e *dhyanas* budistas ou hindus.

K: Isso é um absurdo. Eu não aceito a concentração.

WR: Mas no ensinamento puro de Buda, a meditação não é essa concentração.

K: Não é concentração, temos de o dizer assim. Então o que é esta consciência, como é que ela surge?

WR: Tem-se consciência, consciência daquilo que acontece. Uma das coisas mais notáveis em relação à *Satipatthana* é que se vive na acção, no momento presente.

K: Espere, fala em momento presente, mas não vive no momento presente.

WR: É isso o que *satipatthana* diz: que não vivemos no momento presente. E *satipatthana* é viver no momento presente.

K: Como é que se vive no momento presente? Como é a mente que vive no presente?

WR: A mente que vive no presente é a mente que é livre...

K: Sim, continue, estou à espera, quero descobrir.

WR: ... da ideia do eu. Quando se tem a ideia do eu, vive-se no passado ou no futuro.

K: O agora é, geralmente, tanto quanto eu vejo – isto é, tanto quanto se vê, não «eu» vejo –, o passado a modificar-se e a transformar-se no presente e a continuar.

WR: Essa é a situação habitual.

K: Espere, isso é o presente.

WR: Não.

K: Então o que é o presente? Estar livre do passado?

WR: Sim.

K: É isso mesmo. Livre do passado, o que quer dizer: livre do tempo. Portanto, esse é o único estado da mente que é agora. Então pergunto-lhe, o que é a consciência? Como é que desabrocha, como é que acontece? Entende?

WR: Não há técnica para atingir esse estado.

K: Compreendo.

WR: Perguntou como é que acontece, pelo que está a pedir um método.

K: Tem razão. Porém, apenas usei a palavra «como» para fazer a pergunta e não estava à procura de nenhum método. Vou reformular a pergunta. De que modo surge esta consciência? Suponha que eu não me dou conta do que está a acontecer, que estou simplesmente fechado nas minhas pequenas preocupações e ansiedades mesquinhas, nos meus problemas (amo-te e tu não me amas) e em tudo aquilo que se passa na minha cabeça. Eu vivo nisso. E o senhor chega e diz-me: «Tome consciência disso tudo.» E eu pergunto: «O que quer dizer com tomar consciência?»

WR: Quando me pergunta isso, respondo-lhe que é dar-se conta da mesquinhez a que se referia.

K: Sim. Assim sendo, isso significa estar consciente, dar-se conta...

WR: Da mesquinhez.

K: Sim, estar consciente de toda a mesquinhez. O que quer dizer com isso?

WR: Dar-se conta disso.

K: Sim, mas eu não sei como conseguir isso, não sei o que isso quer dizer.

WR: Não é necessário saber o que isso quer dizer.

K: O que quer dizer com «não é necessário»?

WR: Esteja consciente disso.

K: Diz-me para estar consciente disso. Mas eu sou cego, penso que isso é um elefante, como é que eu posso... – entende o que estou a dizer? Eu sou cego e quero ver a luz. E o senhor diz: «Tome consciência dessa cegueira.» E eu respondo: «Sim, mas o que quer isso dizer?» Não é concentração. Por isso, digo: «Olhe, dar.se conta é algo em que não há escolha. Espere. Dar-se conta significa ter consciência deste salão, dos cortinados, das luzes, das pessoas aqui sentadas, do formato das paredes, das janelas, ter consciência disso. Só um momento por favor. Ou tenho consciência de uma parte, parte por parte, ou, quando entro na sala, tomo consciência de tudo de uma só vez: do tecto, dos candeeiros, dos cortinados, do formato das janelas, do chão, do tecto sarapintado, de tudo. É isso que quer dizer?

WR: Isso também é uma espécie de consciência.

K: Isso é consciência. Agora, qual é a diferença – não estou a categorizar, por favor, não estou a ser insolente, ou inquisitivo ou indelicado – qual é a diferença entre esse sentido de consciência e a atenção?

WR: É errado dizer «sentido de consciência». Só há consciência.

K: Está bem, entre essa consciência e a atenção. Está a ver, eliminámos a concentração, excepto quando tenho de fazer um buraco na parede, então quero fazê-lo bem e concentro-me.

WR: Nós não a excluímos. Existe a concentração, mas não é o principal.

K: Não, isso não é consciência.

WR: Mas a concentração pode ser útil ou ajudar.

K: Para fazer um buraco direito.

WR: Sim, também pode ajudar na consciência, mas a concentração não é o ponto central.

K: Tem de haver um certo sentido de concentração, se tiver de aprender matemática.

WR: Para tudo.

K: Por isso estou a pô-la de parte por agora. O que é a atenção? O que é prestar atenção.

WR: Como explica e distingue entre, por exemplo, consciência, estar consciente e atenção?

K: Diria que, a nível da consciência, não há escolha – temos simplesmente consciência. Logo que surgem escolhas – e escolher é medir, dividir, etc. –, deixa de haver consciência. Deste modo, a nível da consciência, não tem cabimento falarmos de escolhas, nem faz sentido dizermos que gostamos ou não gostamos desta sala. Tudo isso termina, consciência é simplesmente isso: estar consciente. Na atenção, quando prestamos atenção, também não há divisão.

WR: Isso também implica a não existência de escolha.

K: Vamos pôr isso de parte por agora. A atenção implica que não há divisão, não há um «eu» que observa. E, assim, não há divisão e, consequentemente, não há medição, nem fronteiras.

WR: Na atenção.

K: Na atenção total.

WR: Nesse sentido, é equivalente à consciência.

K: Não.

WR: Por que não?

K: Na consciência pode haver um centro a partir do qual se está consciente.

SS: Ainda que não haja escolha?

WR: Não, isso não é consciência.

K: Desculpe, tenho de voltar atrás.

GN: Está a estabelecer uma distinção entre consciência e atenção.

K: Quero fazê-lo.

SN: Está a dizer que a atenção é um processo mais profundo?

K: Sim, muito mais profundo e de uma qualidade completamente diferente. Damo-nos conta do tipo de vestido que a senhora usa e não dizemos: «Gosto dele» ou «Não gosto dele». A escolha não existe. A senhora está a usá-lo e é tudo. Mas na atenção não há observador, não há aquele que presta atenção e, por isso, não há divisão.

WR: Pode-se dizer o mesmo da consciência: não existe aquele que está consciente.

K: Claro, está certo. Mas a consciência não tem a mesma qualidade que a atenção.

WR: Não quero discutir o significado dessas palavras, mas o ensinamento de *satipatthana* de Buda diz que, nesta prática de meditação, não há discriminação, não há juízo de valor, não há gostar e não gostar, só se vê. É tudo. E, quando vemos, o que acontece, acontece.

K: Nesse estado de atenção, o que acontece?

WR: Isso necessitaria de uma outra explicação.

K: Não, se se observar totalmente, com os ouvidos, os olhos, o corpo, os nervos, com toda a mente e todo o coração, no sentido de afeição, amor, compaixão; se se observar com essa total atenção, o que acontece?

WR: Claro que o que acontece é uma absoluta e completa revolução interior.

K: Não, qual é o estado de tal mente que está completamente atenta?

PM: Está livre da corrente.

K: Não, isso acabou.

WR: A corrente agora secou, não falemos nela! É um deserto agora!

K: Estou a perguntar quais são as características da mente que está tão supremamente atenta?

PM: É compassiva?

K: Está a ver, não tem característica nenhuma, não tem centro e, não tendo centro, não tem fronteiras. Isto é um facto e não se pode simplesmente imaginá-la. Então, já alguma vez demos uma tal atenção ao sofrimento?

SS: Há algum objecto nessa atenção?

K: Claro que não.

WR: Objecto em que sentido?

K: Sujeito e objecto. Claro que não, porque não há divisão. Tentem, *façam*.

SS: Quero dizer, não um objecto meramente físico, mas qualquer objecto fenomenal, como o sofrimento e todos os outros.

K: Preste atenção completa, se puder. Suponha que lhe digo que a meditação é o meditador.

WR: Está certo, não há meditador.

K: Espere, espere, espere! Eu digo que a meditação é o meditador. Dê a sua completa atenção a isso e veja o que acontece. Não construa uma abstracção a partir destas palavras e não as converta numa ideia, mas ouça apenas esta afirmação. Tem uma qualidade de verdade, tem uma qualidade de grande beleza, há uma sensação de absoluto nela. Dê-lhe agora a sua completa atenção e veja o que acontece.

WR: Julgo que a meditação budista, *satipatthana*, é isso.

K: Não sei. Se o diz, acredito em si, mas não o sei.

WR: E creio que não será enganadora, porque *satipatthana*, a verdadeira *satipatthana*, é isso. Agora, se perguntar às pessoas que a praticam, e há tantos centros de meditação, direi com sinceridade que elas estão enganadas. Aliás, escrevi sobre isso.

K: Sim, é um absurdo.

WR: Quando se pergunta como é que isso acontece, eu defendo que uma tal pergunta já pressupõe um método, uma técnica.

K: Não, estou a perguntar: é possível prestar uma tal atenção?

WR: Está a perguntar se é possível?

K: Sim, será possível e prestarão os senhores essa atenção? Não o senhor em particular, estou apenas a fazer uma pergunta. Por outras palavras, prestaremos alguma vez atenção?

PM: Quando diz: conseguiremos prestar atenção...

K: Prestará atenção? Sem usar a vontade.

PM: Certo.

K: Será que são capazes de o fazer?

PM: Espontânea e naturalmente, fá-lo-ei.

K: Se essa atenção não estiver lá, a verdade não pode existir.

WR: Não creio que seja apropriado dizer isso. A verdade existe, mas não pode ser vista.

K: Ah, não sei. O senhor diz que a verdade existe, mas eu não sei.

WR: Mas isso não quer dizer que a verdade não exista.

K: Jesus falou acerca do Pai no céu, mas eu não conheço o Pai. Ele pode existir, mas eu não sei, pelo que não o posso aceitar.

WR: Sim, é correcto não aceitar isso, mas não acho que seja correcto dizer que, sem essa atenção, a verdade não existe.

K: Eu disse que sem essa atenção a verdade não pode surgir.

WR: Não existe um tal surgimento.

K: Não, claro que não. Está bem, vou colocar a questão de outra forma. Sem essa atenção, a palavra «verdade» não tem significado.

WR: Assim está melhor.

K: Falámos durante uma hora e três quartos, é melhor parar.

WR: Obrigado a todos.

POR QUE RAZÃO NÃO MUDAMOS?

À espera de um resultado

PERGUNTA: Depois de o termos ouvido ansiosamente durante tantos anos, descobrimos que estamos exactamente onde estávamos antes. Será apenas isto o que podemos esperar?

KRISHNAMURTI: A dificuldade deste problema é que queremos um resultado para nos convencermos de que progredimos, de que estamos transformados. Queremos saber que o alcançámos. E um homem que alcançou e obteve um resultado, depois de ter escutado, é óbvio que não escutou nada. [*risos*] Esta resposta não é muito habilidosa. O interlocutor diz que há muitos anos que escuta. Ora, terá ele escutado com absoluta atenção ou escutou para chegar a algum lado e estar consciente da sua chegada? É como o homem que pratica a humildade. Poder-se-á praticar a humildade? Ter-se consciência de que se é humilde não é obviamente ser humilde. Quer-se saber que se chegou. Isto indica – não é assim? – que se escuta para atingir um determinado estado, um sítio onde nunca se será incomodado, onde se encontrará felicidade eterna, bem-aventurança permanente.

Contudo, como disse antes, não há chegada, há apenas o movimento da aprendizagem – e essa é a beleza da vida. Se se chegou, não há nada mais. E todos vocês chegaram, ou querem chegar,

a um determinado objectivo, não apenas nos vossos negócios, mas também em tudo o que fazem; por isso estão insatisfeitos, frustrados e infelizes. Não há sítio onde chegar: há apenas este movimento de aprendizagem que se torna doloroso apenas quando há acumulação. Uma mente que escuta com total atenção nunca procurará um resultado, porque está constantemente em progresso; como um rio, está sempre em movimento. Essa mente é totalmente inconsciente da sua própria actividade, no sentido em que não há um «eu» perpétuo, um «eu» que procura atingir um fim.

O engodo da iluminação

Os padres do mundo inteiro, cristãos, budistas, hindus ou tibetanos, dizem sempre que existe a promessa de algo superior. Faz isto e irás para o céu e, se não o fizeres, irás para o inferno. O que é interpretado de uma certa forma na versão hindu e de maneira distinta nas outras versões, mas isso é irrelevante. Deste modo, as nossas mentes estão fortemente condicionadas por alguma coisa diferente de «o que é». A outra coisa é a terra prometida, a terra de ninguém, o paraíso, a iluminação, o *nirvana*, a *moksha* dos hindus. Porque não sei o que fazer com *isto*, «o que é», anseio por *aquilo*.

Há uma multiplicidade de modos diferentes de o apresentar: os comunistas, por exemplo, querem um Estado perfeito, um ambiente perfeito. É o mesmo problema, a mesma questão, apenas colocada em termos diferentes: o amanhã. Assim, poderá ser essa – estou a perguntar – uma das razões fundamentais pelas quais os seres humanos não mudam, porque têm isto: o mais perfeito e elevado princípio, chamado na Índia *Brahman*, *nirvana* pelos budistas, céu pelos cristãos, etc. Esta poderá ser uma das razões fundamentais pelas quais os seres humanos não mudam. Ou por causa do ideal

perfeito, do homem perfeito ou da mulher perfeita. O que quer dizer que «o que é» não é importante, mas sim o ideal perfeito, o Estado perfeito, o inefável. Assim sendo, não nos importemos com «o que é», não se olhe para «o que é», mas traduza-se «o que é» em termos de «o que deveria ser». Compreendem tudo isto? Espero fazer-me entender. Criámos, portanto, uma dualidade: «o que deveria ser» e «o que é». E estamos a dizer que essa pode ser uma das principais razões pelas quais os seres humanos não mudam.

Quando há esta divisão entre «o que é» e «o que deveria ser», o supremo, há então conflito, certo? A divisão entre o árabe e o judeu. Onde quer que haja divisão, tem de haver conflito, é uma lei. Temos sido, assim, condicionados a aceitar e a viver nesta divisão entre «o que é» e «o que deveria ser». «O que deveria ser» surgiu porque não sei como lidar com «o que é». Ou «o que deveria ser» é visto como uma alavanca – compreendem? – para nos libertarmos de «o que é». Por isso existe um conflito. Por que razão criou a mente «o que deveria ser»? E por que razão não se preocupa, não se entrega ela completamente a «o que é»? Por que razão a mente fez isto? Por que razão o pensamento fez isto?

O pensamento, se for minimamente consciente, sabe que criou «o que é» e diz: «Isto é um fragmento, isto é transitório aquilo é permanente» – compreendem? Este «o que é» é transitório e o pensamento criou, por isso, o princípio supremo, que ele julga que é permanente – o pensamento acha que assim é. Isto é impermanente, aquilo é permanente. Sendo ambos criações do pensamento. Certo? Deus, o Salvador – tudo criado pelo pensamento, ou seja, «o que deveria ser».

Assim, o pensamento criou esta divisão e, de seguida, diz: «Não consigo resolver isto, mas vou tratar daquilo.» Ora, quando se vê a verdade de *isto*, *aquilo* não existe. Apenas permanece *isto*. Será que compreendem? O pensamento criou o ideal perfeito, o Estado

perfeito, o *nirvana* perfeito, a perfeita *moksha*, o céu perfeito, porque não sabe o que fazer com *isto*, com «o que é», com a minha dor, a minha agonia, a minha impenetrável ignorância. Daí que o pensamento tenha criado esta divisão. Vêem a verdade disto? Não lhes peço que concordem verbalmente, nem que aceitem o que digo, mesmo que o façam logicamente. O que é importante é verem a verdade disto? Se virem a verdade disto, então *aquilo* – o ideal, o perfeito – não existe. Afinal, não sabemos nada a seu respeito, dado tratar-se apenas de uma projecção do pensamento. Então vocês terão energia para lidar com «o que é». Em vez de a perderem em assuntos remotos, terão energia para lidar com o que está a acontecer. Vêem a diferença? Oh, pelo amor de deus, vêem? Nesse caso, terão energia para lidar com «o que é».

Depois, têm de aprender a olhar para «o que é». A observar «o que é». Já não terão a dualidade criada por «o que deveria ser», mas apenas «o que é». Estão a começar a ver as implicações disto? Quando não há «o que deveria ser», o princípio supremo, apenas têm isto. «Isto» é um facto e «aquilo» não é um facto. Podemos então lidar com factos. Quando não há dualidade, há apenas uma coisa, digamos, por exemplo, a violência. Há apenas violência, não há a não-violência. A não-violência é «o que deveria ser». Ora, quando vemos a verdade disto, há apenas violência, certo? E então teremos energia para lidar com essa violência.

O que é a violência? Investiguem comigo por um momento. Violência é ira, competição, comparação, imitação, significando a imitação: eu sou isto, eu tenho de ser aquilo. Assim sendo, psicologicamente, a violência é comparação, imitação, várias formas de conformidade, essencialmente comparação: eu sou isto, tenho de ser aquilo. Isso é violência. Não se trata apenas de lançar bombas, de exercer violência física. Isso é uma coisa muito diferente. É originado pela nossa sociedade corrupta e imoral, mas não vamos entrar por aí.

Há então apenas esta coisa: a violência. O que há aqui de importante? Qual é a sua natureza? Descrevemos mais ou menos o que é a violência. Podem não concordar com a descrição, mas sabem o que queremos dizer com violência: ciúme, ira, ódio, irritação, arrogância, vaidade. Tudo isto faz parte da estrutura da violência. Esta violência é acompanhada de uma representação mental, da imagem que tenho e que é parte da minha imagem pessoal. Ora, poderá a mente libertar-se da imagem? Enquanto houver uma imagem, uma representação mental, sou com toda a certeza violento. A representação é formada através da sensação, mais o pensamento e a imagem – estão a acompanhar isto? Assim, o ser humano compreende que, enquanto existir esta imagem criada através da sensação e do pensamento, enquanto essa imagem – que sou eu – existir, terei de ser violento. A violência implica «eu» e «tu», «nós» e «eles». Portanto, haverá violência enquanto existir essa imagem. E essa imagem é sensação mais pensamento. E não haverá imagem se apenas existir sensação completa. Podemos então lidar com «o que é». Será que compreendem isto?

Olhem: eu estou zangado ou odeio alguém – não eu, mas tomemos isto como exemplo. Odeio alguém porque ele fez alguma coisa vil, magoou-me e tudo o mais. Por instinto, a minha reacção, como pessoa razoavelmente inteligente, como ser humano bastante normal, é dizer: «Não devo odiá-lo, isso é mau.» Tenho agora duas imagens: odeio e não devo odiar. Duas imagens, pelo que há uma luta entre elas. Uma diz: controla, reprime, muda, não desistas – compreendem? Isto passa-se constantemente enquanto existirem duas imagens. E eu sei – compreendi-o muito profundamente – que as imagens são formadas através da sensação mais o pensamento. Isto é um facto. Compreendi-o. Então ponho de lado o não-ódio – compreendem? Fico apenas com este sentimento de irritação, ira, ódio. O que é esse sentimento, criado através da imagem, pela acção de outra pessoa? Foi feita alguma coisa à imagem que sou eu. E essa imagem sente-se magoada e

a sua reacção a esse sofrimento é a ira. Se eu não tiver imagem, se o pensamento não se juntar à sensação, criando uma imagem, a acção da outra pessoa não me afecta – compreendem? Não existe ferimento, não existe ódio – que é «o que é». Agora, eu sei, estou consciente do que fazer com «o que é». Perceberam alguma coisa disto?

Descobri, assim, que os seres humanos não mudam porque desperdiçam a sua energia, não mudam porque exercem a sua vontade, que julgam ser extraordinariamente nobre e a que chamam liberdade de escolha. E, para além disso, eles não sabem o que fazer com «o que é» e, por isso, projectam «o que deveria ser» e talvez também não mudem, porque *aquilo* (*nirvana*, *moksha*, paraíso) é muito mais importante, para eles, do que «o que é». Estes são os obstáculos que impedem os seres humanos de mudar, esta é a razão pela qual não se transformam radicalmente. Se compreenderam isto profundamente, com o vosso sangue, com o vosso coração, com todos os vossos sentidos, verão então que há uma transformação extraordinária sem o mínimo esforço.

Ver o nosso próprio condicionamento

Poderemos nós, seres humanos que vivemos neste mundo horrível que criámos, produzir uma mudança radical em nós próprios? Essa é a questão. Alguns filósofos e não só dizem que é impossível mudar radicalmente o condicionamento humano; pode-se modificá-lo, poli-lo e refiná-lo, mas a sua qualidade básica não pode ser alterada. Há muita gente que pensa assim: os existencialistas, por exemplo. Por que razão aceitamos tal condicionamento? Espero que estejam a acompanhar o que estamos a dizer. Por que razão aceitamos o nosso condicionamento, que produziu este mundo verdadeiramente louco, insano? Onde queremos paz e fornecemos armas, onde queremos paz e nos dividimos em nacionalidades, económica e socialmente,

onde queremos paz e todas as religiões, as suas organizações, nos separam, como agora acontece. Há no mundo uma contradição tão grande quanto a que existe em nós mesmos. Não sei se têm consciência de tudo isto em vós mesmos, e não estão apenas cientes do que se passa lá fora. A maior parte de nós sabe o que acontece lá fora, não é preciso ser muito inteligente para descobrir, basta apenas observar. E a confusão à nossa volta é, em parte, responsável pelo nosso próprio condicionamento. Perguntamos se será possível produzir em nós próprios uma transformação radical de tudo isto? Porque só então poderemos ter uma boa sociedade, onde não nos magoaremos mútua, psicológica e fisicamente.

Quando fazemos a nós próprios esta pergunta, qual é a nossa resposta mais sagaz? Estamos condicionados, não apenas como ingleses, alemães ou franceses, etc., mas também por várias formas de desejo, crença, prazer e conflito, inclusive os de índole psicológica. Tudo isso e muito mais contribui para este condicionamento. Vamos aprofundar o assunto. Estamos a questionar-nos – a pensar juntos, como espero – se este condicionamento, se esta prisão humana com o seu sofrimento, solidão, ansiedade, afirmações pessoais, exigências, realizações e tudo o mais (este é o nosso condicionamento e o conteúdo da nossa consciência, o que equivale a dizer a nossa própria consciência), se toda esta estrutura poderá ser transformada? De outro modo, nunca teremos paz no mundo. Talvez haja pequenas alterações, mas o homem continuará a lutar, a discutir, em perpétuo conflito consigo próprio e com o exterior. Consequentemente, esta é a nossa pergunta. Podemos pensar juntos sobre isto?

Surge então a questão: «O que há a fazer?» Temos consciência de que estamos condicionados, sabemos, estamos conscientes disso. Este condicionamento foi provocado pelos nossos próprios desejos e actividades egocêntricas, pela nossa incapacidade de nos relacionarmos correctamente uns com os outros, pela nossa própria

sensação de solidão. Podemos viver no meio de muita gente, podemos ter relações íntimas, mas há sempre este sentimento de um remoinho oco dentro de nós. Tudo isso é o nosso condicionamento intelectual, psicológico, emocional e também físico, claro. Ora, poderá isto ser completamente transformado? Isto, a meu ver, é a verdadeira revolução. Aquela em que não há violência.

Ora, podemos fazer isto juntos? Ou, se vocês o fizerem, se compreenderem o condicionamento e o eliminarem e se outra pessoa estiver condicionada, escutar-vos-á a que está? Talvez vocês não estejam condicionados. Eu escutar-vos-ei? E o que me fará escutar? Que pressão, que influência, que recompensa? O que me fará escutar-vos com o meu coração, a minha mente, com todo o meu ser? Porque, se alguém puder escutar tão completamente, talvez a solução esteja aí. Mas, aparentemente, parece que nós não escutamos. Por isso, perguntamos: o que fará um ser humano que se apercebe do seu condicionamento – o que acontece com a maioria de nós, se estivermos inteligentemente conscientes – o que o fará mudar? Por favor, coloquem esta questão a vocês mesmos, descubram o que fará cada um de nós produzir uma mudança e o que nos libertará deste condicionamento. Não para saltar para outro condicionamento. Isso é como deixar o catolicismo e tornar-se budista, é o mesmo padrão.

Então, o que fará cada um de nós – nós que seguramente queremos criar uma sociedade boa – mudar? Tem-se prometido a mudança através de recompensas: o paraíso, um novo tipo de incentivo, uma nova ideologia, uma nova comunidade, um novo conjunto de grupos, novos gurus. Ou então mediante castigos: «Se não fizeres isto, vais para o inferno.» Por isso, todo o nosso raciocínio se baseia neste princípio de recompensa e castigo. «Farei isso, se obtiver daí alguma coisa.» Mas este tipo de atitude, ou esta forma de pensar, não produz uma mudança radical. E tal mudança é absolutamente necessária. Tenho

a certeza de que todos temos consciência disso. Assim sendo, o que devemos fazer?

Alguns de vós têm ouvido o orador durante vários anos – por que será? E, tendo-o ouvido, torna-se uma nova forma de *mantra*. Sabem o que significa essa palavra? É uma palavra em sânscrito cujo verdadeiro significado é não ser egocêntrico e ponderar como «não vir a ser». É este o seu significado. Eliminem o egocentrismo e ponderem, meditem, olhem para vós mesmos, para não se tornarem outra coisa. O verdadeiro significado desta palavra tem sido destruído por todo esse absurdo da meditação transcendental.

Alguns de vós têm estado à escuta durante muitos anos. Escutamos e consequentemente efectuamos uma mudança ou habituámo-nos às palavras e limitamo-nos a seguir em frente tal como estávamos? O que fará um ser humano, que vive há tantos milhões de anos, seguindo o mesmo padrão de sempre, tendo herdado os mesmos instintos (autopreservação, medo, segurança, sentido de preocupação consigo mesmo, o qual origina um grande isolamento), o que o fará mudar? Um novo deus, uma nova forma de entretenimento, um novo futebol religioso, uma nova espécie de circo com tudo o que lhe é próprio? O que nos fará mudar? O sofrimento, aparentemente, não modificou o homem, porque nós sofremos muito, não só individualmente, mas também colectivamente. Como humanidade, sofremos muito – guerras, doença, dor, morte. Temos sofrido imenso e, à primeira vista, o sofrimento não nos modificou. Nem o medo nos transformou, porque a nossa mente está constantemente à procura do prazer e mesmo esse prazer, que é sempre o mesmo, embora sob diferentes formas, não nos transformou. Assim sendo, o que é que nos fará mudar?

Parece que não somos capazes de fazer coisa alguma voluntariamente. Faremos coisas, mas sob pressão. Se não houvesse pressão, se não houvesse a sensação de castigo ou recompensa – mas a

recompensa e o castigo são coisas demasiado absurdas para pensarmos nelas! Se não houvesse o sentido do futuro... Não sei se já aprofundaram toda essa questão do futuro, pode ser aqui que nós nos enganamos psicologicamente – falaremos nisso de seguida. Se puserem tudo isso de lado, qual é então a qualidade da mente que enfrenta completamente o presente? Compreendem a minha pergunta? Estamos a comunicar uns com os outros? Por favor, digam sim ou não, não sei onde estamos. Espero não estar a falar para mim próprio!

Será que compreendemos que estamos numa prisão criada por nós próprios? Sendo o «eu» resultado do passado, dos pais, dos avós, etc., vive, por isso, numa prisão psicológica herdada, adquirida e imposta. E, naturalmente, o instinto é fugir dessa prisão. Ora, compreendemos isto, não como uma ideia, não como um conceito, mas como uma realidade, como um facto psicológico? Quando nos confrontamos com esse facto, por que razão mesmo nessa altura não há possibilidade de mudança? Compreendem a minha pergunta?

Este tem sido um problema para todas as pessoas sérias que estão preocupadas com a tragédia e desgraça humanas, e que se questionam por que razão não criamos um sentido de clareza em nós mesmos, um sentido de liberdade, um sentido de sermos essencialmente bons? Não sei se já notaram que os intelectuais, as pessoas instruídas, os escritores e os chamados líderes mundiais desistiram de falar na criação de uma sociedade boa. No outro dia falámos com algumas destas pessoas e elas disseram: «Que absurdo que isso é, está fora de moda, esqueça. Já não há tal coisa: uma sociedade boa. Isso é vitoriano, estúpido, sem sentido. Temos de aceitar as coisas como elas são e viver com elas.» E, provavelmente, para a maior parte das pessoas, é isso que acontece. Ora, você e eu, como dois amigos a conversar sobre isto, o que havemos nós de fazer?

A autoridade de outra pessoa não produz esta mudança, certo? Se eu vos aceitar como minha autoridade, porque quero criar uma revolução dentro de mim e, assim, talvez, criar uma sociedade boa, a própria ideia de vos seguir, de vocês me instruírem, põe fim à sociedade boa. Compreendem? Eu não sou bom porque vocês me dizem para ser bom ou porque vos aceito como a suprema autoridade da rectidão e vos sigo. A própria aceitação da autoridade e a obediência ditam a destruição de uma sociedade boa. Não é assim? Será que compreendem? Podemos investigar isto?

Se eu tiver um guru – graças a deus não tenho –, se eu tiver um guru e o seguir, o que fiz a mim próprio? O que fiz eu pelo mundo? Nada. Ele diz-me qualquer absurdo sobre como meditar, isto ou aquilo, e eu terei uma experiência maravilhosa ou levitarei, e todo esse chorrilho de tolices, quando afinal a minha intenção é criar uma sociedade boa, onde possamos ser felizes, onde haja um sentimento de afecto e relações sem barreiras – é por isso que eu anseio. Vou ter com um de vós como meu guru e o que fiz eu? Destruí exactamente aquilo que queria, porque, à excepção da autoridade da lei, etc., a autoridade psicológica divide e, pela sua própria natureza, causa separação. Tu lá em cima e eu cá em baixo e, por isso, tu estás sempre a avançar cada vez mais alto e eu estou sempre também a avançar cada vez mais alto, e nunca nos encontramos! [*risos*] Vocês riem, eu sei, mas isto é de facto o que estamos a fazer.

Deste modo, poderei eu compreender que a autoridade, com a sua implicação de organização, nunca me libertará? A autoridade dá-nos uma sensação de segurança. «Eu não sei, estou confuso, mas *você* sabe ou, pelo menos, eu *penso* que sabe, e isso chega para mim, eu invisto a minha energia e a minha necessidade de segurança em si, naquilo de que fala.» E nós criamos uma organização à volta disso e essa própria organização torna-se uma prisão.

Não sei se têm conhecimento de tudo isto? É por esta razão que não devemos pertencer a nenhuma organização espiritual, prometa ela o que prometer, não importa quão sedutora ou romântica nos pareça. Seremos capazes de aceitar, de ver isso juntos? Percebem a minha pergunta? Juntos reconhecemo-lo como um facto e, daí, porque o reconhecemos juntos, a prisão desaparece. Seremos capazes de reconhecer que a própria natureza da autoridade e da obediência, com a sua organização de cariz religioso ou de outra espécie, ao estabelecer um sistema hierárquico, separa? E é isso que está a acontecer no mundo e que faz parte da natureza destrutiva do mesmo. Seremos capazes de reconhecer a verdade desse facto e assim pôr-lhe fim. Seremos capazes de o fazer? De modo a que nenhum de nós – desculpem – de modo a que nenhum de nós pertença a qualquer organização espiritual, ou seja, a organizações religiosas, quer católicas, protestantes, hindus ou budistas – a nenhuma delas.

Pertencermos a alguma coisa faz-nos obviamente sentir seguros. Mas pertencer a alguma coisa invariavelmente cria insegurança, porque essa acção cria, por si mesma, separações. Vocês têm o vosso guru, a vossa autoridade, são católicos, protestantes e outra pessoa é outra coisa qualquer. Assim, nunca se encontram, embora todas as religiões organizadas digam que estão a trabalhar juntas pela verdade. Poderemos nós, escutando-nos uns aos outros, perante este facto, eliminar do nosso pensamento toda a ideia de aceitação da autoridade, da autoridade psicológica e, por isso, todas as organizações criadas à volta da mesma? O que acontece então? Pus de lado a autoridade porque alguém me disse, ou porque eu vejo a natureza destrutiva destas chamadas organizações? E vejo isso como um facto e, por conseguinte, com inteligência? Ou apenas o aceito vagamente? Não sei se estão a compreender? Se uma pessoa vir o facto, a própria percepção desse facto é inteligência

e nessa inteligência há segurança, a qual não encontramos num qualquer absurdo supersticioso. Não sei se compreendem? Digam-me, estamos a entender-nos?

AUDIÊNCIA: Sim.

K: Não, verbalmente não, por favor. Isso é muito fácil porque todos nós falamos inglês ou francês ou o que quer que seja. A nível intelectual ou verbal nunca nos entendemos verdadeiramente. Isso só acontece quando vemos o facto juntos.

Ora, poderemos nós – perguntamos – poderemos nós olhar para o facto do nosso condicionamento? Não a ideia do nosso condicionamento. Faz parte do mesmo o facto de sermos ingleses, alemães, americanos, russos ou hindus, do Oriente ou o que quer que seja. Somos também condicionados a nível físico por razões económicas, pelo clima, pela comida, pelas roupas, etc. Mas há, para além disso, muito condicionamento psicológico. Seremos capazes de olhar para isso como um facto? Como o fazemos com o medo. Conseguem olhar para ele? Ou, se ainda não conseguirem, conseguem olhar para as dores que sofremos, para os ferimentos, mormente os psicológicos, que acumulamos e que nos infligiram desde a infância. Olhem para isso, não analisem. Os psicoterapeutas voltam-se para o passado e investigam-no. Quer dizer, eles procuram a causa dos ferimentos que recebemos, investigando e analisando todo o movimento do passado. Em psicoterapia chama-se a isso, de uma maneira geral, análise. Mas descobrir a causa ajuda? E vocês passaram muito tempo nisso, anos talvez. Trata-se de um jogo que todos nós jogamos, porque nunca queremos enfrentar o facto, mas, em vez disso, dizemos: «Vamos investigar como é que os factos surgiram.» Não sei se me estão a acompanhar?

Ora, vocês gastam muita energia e, provavelmente, muito dinheiro na investigação do passado feita por profissionais, ou por vocês próprios, se forem capazes disso. E nós defendemos que tais formas

de análise causam divisões porque aquele que analisa pensa que é diferente daquilo que está a analisar. Estão a compreender? Assim, ele mantém esta separação através da análise, enquanto o facto óbvio é que aquele que analisa é o analisado. Não sei se estão a compreender. No momento em que se reconhece que aquele que analisa é o analisado – porque, quando estamos zangados, nós somos a raiva –, o observador *é* o observado. Quando essa realidade se torna um facto, a análise deixa de fazer sentido, dado que há apenas a pura observação do facto que está a acontecer agora. Será que compreendem? Pode ser muito difícil, porque a maior parte de nós está tão condicionada a aceitar o processo analítico, o auto-exame, a investigação introspectiva, tão acostumada a isso, tão condicionada por isso, que, se alguma coisa nova for proferida, é possível que logo a rejeite ou se retraia. Por isso, investiguem, por favor, olhem para isto.

Perguntamos se será possível olhar para o facto como ele está a acontecer agora: ira, ciúme, violência, prazer, medo, o que quer que seja. Olhar para isso, não o analisar, apenas olhar. Perguntamos também se, nessa observação,o observador está a observar o facto como algo separado de si próprio ou se ele é o facto? Será que compreendem isto? Estou a ser claro? Entendem a distinção? A maior parte de nós está condicionada pela ideia de que o observador é diferente da coisa observada. Fui ganancioso. Ou fui violento. No momento da violência não há separação, é apenas mais tarde que o pensamento apreende isso e se separa do facto. Daí que o observador seja o passado a olhar para aquilo que, de facto, está a acontecer agora. Ora, podem olhar para o facto de que estão irritados, infelizes, solitários, o que quer que seja, olhar para esse facto sem existir um observador que diga: «Estou separado», e olho para o dito facto de forma diferente? Ou será que o observador reconhece que o facto é ele próprio, que não há divisão entre o facto e ele próprio? O facto *é* ele próprio. Não sei se compreendem.

E o que é que, de facto, se passa quando essa realidade acontece? Olhem, a minha mente tem estado condicionada a olhar para o facto, por exemplo, da solidão... Não, nós começámos por falar sobre as dores e sofrimentos da infância, olhemos então para isso. Estou acostumado, habituado a pensar que sou diferente da mágoa, certo? E por isso a minha acção em relação a essa mágoa é suprimi-la e evitá-la ou construir um muro à volta do meu coração, de modo a não ficar mais magoado. Por isso, essa mágoa torna-me cada vez mais isolado, faz-me ter cada vez mais medo. Assim sendo, esta divisão aconteceu porque eu penso que sou diferente da mágoa. Estão a compreender? Mas a mágoa sou eu. O «eu» é a imagem que criei acerca de mim próprio, que é mágoa, certo?

Assim, criei uma imagem, através da educação, da minha família, da sociedade, através de todas as ideias religiosas relativas à alma, à separação, ao indivíduo, tudo isso. Criei uma imagem acerca de mim próprio e, quando essa imagem é pisada, fico magoado. Digo então que essa mágoa não sou eu, que tenho de fazer alguma coisa em relação a essa mágoa. Deste modo, mantenho a separação entre a mágoa e mim próprio. Mas o facto é que foi a imagem que sou eu que ficou magoada. Certo? Então, consigo olhar para esse facto? Olhar para o facto de que a imagem sou eu próprio e, enquanto tiver uma imagem de mim próprio, alguém vai passar por cima dela. Isto é um facto. Poderá a mente libertar-se dessa imagem? Porque nós compreendemos que, enquanto essa imagem existir, haverá sempre quem lhe faça algo, quem lhe crave um alfinete e, como consequência, haverá dor que, por sua vez, irá gerar isolamento, medo e resistência e me levará a construir um muro à minha volta para me proteger. Tudo isto acontece quando há uma separação entre o observador e o observado, que é a mágoa. Isto não é intelectual, por favor. Isto resulta apenas da normal observação de nós próprios, a que nos referimos no princípio como «consciência de si próprio».

Então, o que acontece quando o observador é o observado – as características factuais disso e não a sua ideia – o que é que acontece? Eu sinto-me magoado desde a infância. Fui magoado, também a nível psicológico, na escola, pelos pais, pelos outros rapazes e raparigas. E carrego essa mágoa escondida pela minha vida fora, ansioso, amedrontado, e sei qual é o resultado de tudo isso. E agora vejo que, enquanto a imagem que criei, que foi construída, enquanto isso existir, haverá mágoa. Essa imagem sou eu. Serei capaz de olhar para esse facto? Não olhar para ele como uma ideia, mas olhar para o facto real de que a imagem está magoada e de que a imagem sou eu. Não sei se estão a perceber. Poderemos juntar-nos, pensarmos juntos pelo menos neste ponto?

Então, o que acontece? Anteriormente, o observador tentava fazer alguma coisa em relação à mágoa. Agora, o observador está ausente. Por isso, não pode fazer nada. Compreendem? Compreendem o que aconteceu? Antes, o observador esforçava-se por suprimir, controlar a mágoa, tentava não ficar magoado, isolando-se, resistindo e tudo o mais, fazendo um esforço tremendo. Mas quando se vê o facto de que o observador é o observado, então o que acontece? Querem que vos diga? Nesse caso, não chegaremos a lado nenhum e o que vos digo não terá nenhum sentido. Mas, se estivermos juntos, se pensarmos juntos e chegarmos a este ponto, descobrirão por vocês mesmos que, enquanto fizerem esforço, haverá separação, certo? Portanto, na observação pura, não há esforço e, por isso, aquilo que se construiu como imagem começa a dissolver-se. Esse é o âmago da questão.

A desordem e o coração

Parece-me que um dos nossos maiores problemas é a ordem e a desordem, a liberdade e o conformismo. Até resolvermos esta questão dentro de nós mesmos – não como um grupo, não como

uma comunidade, nem mediante a aceitação organizada de uma certa fórmula – até que nós, enquanto seres humanos, enquanto indivíduos, resolvamos este problema, a nossa revolta ou liberdade serão apenas uma continuação do processo de confusão e conflito. Nós conformamo-nos – isso é bastante óbvio – em todo o mundo, na esperança de que o conformismo crie ordem. Temos de ter ordem. Nenhuma sociedade, nenhum indivíduo – interior ou exteriormente – pode ter desordem; tem de haver ordem. E a ordem não é possível se nos limitarmos a estipular o que ela é, em termos de uma ordem categorizada ou de um padrão.

A ordem, parece-me, pode surgir apenas quando descobrimos por nós próprios o que origina a desordem. Quando compreendermos o que origina a desordem, a ordem surge naturalmente. Isto é muito simples. Quando sei o que origina a desordem numa família, em mim próprio ou na sociedade e, se desejo como ser humano criar ordem, primeiro tenho de esclarecer ou afastar a desordem. Assim, a ordem de que estamos a falar não é um acto positivo, surgindo, em vez disso, da compreensão da negação do que é desordem. Se eu compreender o que é a desordem e a negar, a puser de lado, a esclarecer, examinar todas as implicações que a mesma envolve, se compreender a totalidade da desordem, isso poderá parecer uma negação superficial. Porém, com esta compreensão da desordem surge uma ordem natural, o que não acontece se procedermos de modo inverso, ou seja, se nos conformarmos, se nos adaptarmos ao que se considera ser ordem. Um tal conformismo só gera maior desordem. Somos seres humanos em conflito, com medo, ansiedade, preocupações, múltiplos problemas de obediência, de aceitação e provocados pela procura do poder, etc. E, por isso, limitamo-nos a procurar a ordem ou um padrão de ordem e, depois, a adaptação a esse padrão gera essencialmente desordem.

Por favor, temos de compreender isto, mas não verbalmente. Porque, sabem, uma das coisas mais infelizes é a prédica sem fim:

escrever livros, ter teorias, fórmulas e conceitos e não realizar nenhuma acção. Especialmente neste infeliz país, somos mestres em verbalizar, teorizar, ter conceitos, fórmulas e em explorar estes conceitos dialecticamente, na esperança de que, pela descoberta da verdade nas teorias, cheguemos à acção, E, por isso, há inacção, não fazemos nada. Por isso, devemos compreender logo de início, que a ordem não poderá nunca surgir, sejam quais forem as circunstâncias, mediante o conformismo a um padrão – quer seja ordem comunista ou ordem religiosa ou uma exigência pessoal de ordem. A ordem verdadeira, que é extraordinariamente positiva, pode surgir apenas através da compreensão profunda deste assunto, pelo que vamos explorar aspectos do mesmo, com os quais não vão porventura concordar. Espero, pelo menos, que nem os aceitem nem os descartem; isso não leva a lado nenhum.

Temos, então, de descobrir o que causa a desordem nos mundos externo e interno. A compreensão exterior da desordem produz a compreensão interior da desordem. Mas esta desordem, que dividimos em exterior e interior, é essencialmente uma e a mesma coisa. Não são duas desordens separadas, porque cada um de nós, enquanto ser humano, é tanto sociedade como indivíduo. O indivíduo não está separado da sociedade; o indivíduo criou a estrutura psicológica da sociedade e ficou enredado nessa estrutura psicológica. E por isso tenta fugir dela, o que é mera revolta e, consequentemente, não resolve nenhum problema.

Temos de questionar o que cria a desordem, porque nada pode crescer da desordem, nem funcionar no seu interior. É necessária uma ordem sólida para produzir a compreensão da verdade (ou o que quer que lhe queiramos chamar). É necessária uma ordem excelente e esta ordem não pode certamente surgir da revolta, do conformismo ou da aceitação de uma fórmula: socialista, capitalista, religiosa ou qualquer outra.

Assim sendo, o que origina a desordem? Compreendem? Tem de haver ordem no mundo. Não há ordem no mundo actualmente. A guerra é a essência da desordem, quer seja no Vietname ou aqui na Europa. Guerra a qualquer nível, por qualquer razão, é desordem. E por que razão há esta desordem no mundo – neste mundo em que temos de viver e agir como seres humanos? Vamos investigar isto e não o vamos fazer verbal, teórica ou estatisticamente, mas antes na realidade, factualmente. Quando compreendermos o facto, diremos então se preferimos seguir por um caminho ou por outro.

Ora, o que dá origem à desordem no mundo psicológica e interiormente? Claro que uma das razões desta desordem tão destrutiva e gigantesca é a divisão de religiões: o senhor é hindu, eu sou muçulmano, ele é cristão, quer da Igreja Católica, Protestante ou Episcopal... Há uma profusão de divisões. É óbvio que a religião foi edificada pelo homem para o ajudar a tornar-se civilizado, não para procurar deus. Não se pode encontrar deus por meio de crenças, dogmas, rituais, repetição, mediante a leitura do *Gita* ou da *Bíblia*, ou seguindo um padre. Este mundo está dividido em religiões organizadas com os seus dogmas, os seus rituais, as suas crenças e as suas superstições. E as religiões não juntam, de modo algum, as pessoas. Falam nisso, dizem: «Se virem a Deus, seremos todos irmãos.» Mas nós não somos irmãos! Estamos a olhar para factos e não para esperanças e teorias.

As religiões separaram, assim, o homem e esse é um dos factores de grande desordem. Se não concordam comigo, vejam os factos. Vejam como, no seio da cristandade, durante dois mil anos, católicos e protestantes, católicos entre si se têm digladiado e recorrido à tortura. E isto tem acontecido também neste país: muçulmanos contra hindus e hindus contra muçulmanos, um guru contra outro guru, um guru com menos discípulos, outro com mais e a querer ainda mais!

Por favor, escutem com atenção, porque estamos a chegar a uma grande crise nas nossas vidas, não apenas como indivíduos, mas também como comunidade. E qualquer homem que queira não só criar ordem em si próprio, mas também criar uma boa sociedade – não uma sociedade fantástica, mas uma boa sociedade – tem de resolver este problema. Ora, nós podemos ver factualmente no mundo que as religiões separaram o homem e que tem havido guerras horríveis tanto no Oriente como no Ocidente. Essa é uma das causas da desordem. As crenças organizadas com as suas Igrejas e rituais tornaram-se uma enorme corporação, um negócio que nada tem que ver com a religião.

E o nacionalismo, cujo veneno tem crescido ultimamente, também é causa de desordem. Provavelmente este país nunca foi nacionalista. A Europa, pelo contrário, dividiu-se em muitos Estados soberanos, lutando uns contra os outros e esfolando-se uns aos outros em busca de mais território, de maior expansão económica, etc. Tiveram recentemente duas das mais tremendas e destrutivas guerras de que há memória na humanidade. O nacionalismo dividiu as pessoas: o inglês, o francês, o indiano. E, agora, está a crescer até mesmo neste país. Esperam que, graças ao nacionalismo, os seres humanos se venham a unir, adorando a mesma bandeira, que não é senão um bocado de pano – isso não faz sentido. [*risos*] Por favor, não riam. Não estamos aqui para nos entreter e isto não é um encontro retórico ou divertido. O assunto é muito sério, dado que estamos a tratar de problemas de grande importância.

A guerra trouxe desordem ao mundo. E é sempre destrutiva, porque não há guerras justas. No registo histórico da humanidade, já houve, creio, algo como 14 600 guerras e, se me engano, é por defeito. Desde 1945 houve quarenta guerras! Na primeira guerra, as pessoas podem ter dito: «Esperemos que esta seja a última!» As mães, mulheres, maridos, filhos devem ter chorado. E nós ainda

estamos a chorar, após estes 5500 anos. As pessoas aceitam a guerra como modo de vida. Aqui na Índia, os senhores também têm vindo a aceitar a guerra como modo de vida: mais armamento, mais generais, mais soldados. E enquanto houver governos soberanos, ou seja, governos nacionalistas separados, governos soberanos com os seus exércitos, irão ocorrer necessariamente guerras. O vosso filho pode não ter morrido em Banaras, mas morreu-vos um filho no Vietname, seja ele americano ou vietnamita. Ora, enquanto houver governos soberanos, irá haver guerra.

E o que há-de fazer o homem que diz: «Não matarei»? Compreendem? Neste país, de geração em geração, uma certa classe de pessoas foi educada de forma a não matar, a não ferir um animal, nem sequer uma mosca. E tudo isso desapareceu. Podem escrever-se livros sobre a herança espiritual da Índia, mas o facto real é que nós destruímos toda essa herança e apenas repetimos verbalmente algo que não é real.

Temos, assim, dois assuntos para tratar: num país como este, na Europa ou na América, o que pode um ser humano fazer quando declara que se recusa a matar? Paradoxalmente, durante vários anos (talvez há cerca de trinta), pregou-se neste país a não-violência. Gritam-na do alto das casas e a Índia tem-na exportado para o Ocidente: «Não matar», «*Ahimsa*», etc. E agora os senhores estão juntos, unidos pela guerra! Alguém me disse ontem com grande entusiasmo e prazer que a guerra uniu a Índia como nunca antes acontecera! Ouvi-o da boca de várias pessoas em diversos sítios. Infelizmente, isto nada tem de estranho, porque também aconteceu em Inglaterra, onde a divisão de classes é tão forte como aqui. Durante a guerra, eles dormiram juntos nas estações de metro e ficaram todos extremamente unidos através do ódio! E os senhores apresentam-me falsos argumentos: o que eu faria se fosse o governo, não lutaria se fosse atacado? Obviamente, se fizermos

parte do governo, se formos o chefe de um Estado soberano com um exército e toda a parafernália de uma existência não-civilizada, temos obrigatoriamente de atacar ou de nos defender. Hoje em dia, ninguém fala em ser atacado ou em defender-se. Está-se em guerra; não a justifiquem!

Por favor, escutem bem isto, trata-se da vossa vida. Nós perdemos a cabeça, estamos a perdê-la. Neste país, apesar da sua não-violência, apesar de se ter pregado a máxima «não matarás» durante milhares e milhares de anos, não há um único ser humano que tenha dito: «Não matarei.» Tem havido campanhas sussurradas: eu e os senhores a dizermos uns aos outros em privado, nos nossos aposentos, que não mataremos. No entanto, publicamente, nunca subimos a um estrado e dissemos: «Eu não matarei», nem fomos alvejados ou para a prisão em virtude de o termos dito. Não existe um único rapaz, rapariga ou ser humano que tenha feito frente à corrente. Quando era moda pregar a não-violência, todos nós a apoiámos. Agora, que a moda é a guerra, também estamos do seu lado. Não é de tais indivíduos que eu falo.

O que há-de fazer um ser humano que diz que não matará? O que há-de ele fazer? Não pode fazer nada, pois não? Pode ir para a prisão, levar um tiro ou ser assassinado pelo governo, porque é um rebelde e desleal – os senhores conhecem decerto todas as palavras pronunciadas pelos políticos e pelas entidades político-religiosas. Por favor, tentem descobrir por vocês mesmos por que razão não há um único ser humano na Índia que tenha dito: «É errado, matar é errado.» Não enquanto membros de um governo, mas enquanto ser humano, por que razão não o disse? Será necessário sermos desafiados para nos decidirmos a falar? Por que não fizemos ouvir a nossa voz através de todas as várias organizações criadas em prol da não-violência? Há algo radicalmente errado neste país, porque não estamos convictos daquilo

em que dizemos acreditar. Recapitulando, o nacionalismo é desordem, cria a desordem. A guerra cria-a também e as religiões fazem o mesmo. Ora, o homem civilizado, o homem que é realmente humano, não aceita governos soberanos. Compreendem? Os senhores dizem: «Sou hindu» e que interessa se são hindus, chineses ou o que queiram chamar-se? O que importa é o que os senhores são, não os rótulos que usam.

Enquanto os senhores, como seres humanos não se libertarem de todos estes rótulos – socialista, comunista, capitalista, americano, inglês, indiano, muçulmano –, enquanto se rotularem de qualquer forma, quer secreta ou abertamente, estarão a criar desordem no mundo. E também estarão a criar desordem externa e internamente, enquanto pertencerem a um qualquer grupo religioso ou seguirem um guru. Porque a verdade não se encontra se nos limitarmos a seguir alguém que, para nos facilitar a vida, nos propõe um padrão de conduta: fazer isto, seguir aquilo, meditar desta forma, disciplinar-se de outra. Nunca havemos de chegar lá, procedendo deste modo. Para se encontrar a verdade, é preciso ser-se livre, independente, ir contra a corrente e batalhar. Sabem, disseram-me no outro dia que esta guerra em que a Índia se envolveu se justifica porque assim o disse o *Bhagavad-Gita*! Pensei que era uma afirmação realmente incrível, não acham?

Então, o que vão fazer – não enquanto indianos? O que vão fazer como seres humanos confrontados com este problema, o que vão fazer em relação a isto? Há pobreza neste país, uma pobreza imensa – sabem-no tão bem quanto eu –, a qual vai aumentar por causa desta guerra. Há também falta de chuva, ineficácia, corrupção e divisões internas. Vamos aceitar comida de um país e não de outro – é tudo política! Ora, como seres humanos, o que vão fazer? Ou aceitam a desordem e continuam a viver no seu interior, enfrentando, consequentemente, a ineficácia, as guerras, a pobre-

za e a fome; ou, enquanto seres humanos, rejeitam isto tudo não apenas parcialmente, mas antes totalmente. Não se pode rejeitar alguma coisa parcialmente. Não se rejeita um bocadinho de veneno, rejeita-se o veneno todo. E isso significa que os senhores terão de se tornar independentes. Vão ser então desprezados pela sociedade. Dispararão sobre vós. Provavelmente não nesté país, pois ainda não é suficientemente eficiente para conseguir fazer isso. Na Europa, durante a última guerra, muita gente foi morta. Uma mãe que conhecemos tinha um filho, um rapaz de dezoito anos – não um adulto como os senhores –, que se recusou a ir para a guerra matar. Deram-lhe um tiro. Esse rapaz não falava de não-violência, de *ahimsa*, do *Gita*, de não matar. Não falava de nada disso. Ele não queria matar e foi morto.

Assim sendo, vendo isto tudo, ou seja, a desordem exterior e interior, fica claro que tornar-se meramente um pacifista não é a resposta. A resposta é muito mais profunda do que tudo isto. Mas, para a encontrarmos, temos de rejeitar as coisas óbvias. Não podemos reter as coisas óbvias que nos contaminam e depois tentar alcançar uma compreensão mais profunda. Não podemos dizer: «Vou ter o meu guru de estimação e segui-lo, aceitar o que ele diz, meditar e tentar, depois, procurar uma resposta de muito maior profundidade.» Estas duas acções não combinam. Ou se rejeita tudo ou não se rejeita nada – rejeitar enquanto seres humanos, mas não enquanto um corpo colectivo. Porque, quando nos tornamos um corpo colectivo e rejeitamos algo, apenas nos estamos a adaptar e podemos ter o apoio de uma centena ou de um milhão de pessoas – trata-se apenas de uma forma distinta de seguir outrem. Mas adoptar uma postura completamente independente – isso é que é uma coisa muito difícil de realizar para a maior parte das pessoas, porque as mesmas têm medo de perder o emprego. Isto não é novidade nenhuma para os senhores.

Deste modo, vendo toda esta enorme desordem em nós próprios e no mundo, como é que se há-de criar alguma ordem? Conforme dissemos, a ordem surge quando compreendemos a desordem, quando deixamos de ser nacionalistas, quando, de facto, procuramos a verdade, a liberdade – não por meio de uma organização, nem por meio de uma crença, nem sequer através de um guru.

Ora, o que fará cada um de nós mudar, compreendem? Esta é a verdadeira questão. O que vos fará mudar, tendo sido nacionalistas ou extremamente devotos em relação a algum guru? Para mim, a palavra «guru» é veneno e há qualquer coisa de errado nos seres humanos que seguem alguém. Como vão abandonar tudo isto? Como vão abandonar o vosso Hinduísmo, os vossos gurus, o vosso nacionalismo? Como vão permanecer independentes sem seguir o que os outros dizem? O que vos fará, enquanto seres humanos, realizar isto? Essa é a verdadeira questão. Compreendem? O que vos fará, num sopro, num ápice, abdicar de tudo isto e dizer: «Estou fora disto»? Provavelmente, a maior parte de vós nunca pensou em nada disto. E talvez nunca tenham dito, interiormente, nos vossos corações: «Por que não resisti sozinho e com lágrimas nos olhos, negando-me a matar quem quer que seja?» Por que razão não fizeram isso? Não inventem razões. Por que razão não o fizeram?

E o que vos fará mudar? Essa é a verdadeira questão. Talvez os senhores me respondam: «Não quero mudar, aceito as coisas como são. Para mim, está tudo bem assim. Há desordem, pobreza, fome e haverá guerras. Houve guerras durante cinco mil anos ou mais e ainda teremos mais algumas. O que importa? Seja como for, o mundo é *maya* (ilusão). O que é que tudo isso importa?» E acabam por aceitar isto, como a maioria aparentemente o fez. Porque nós, seres humanos, temos uma enorme capacidade de nos adaptarmos a qualquer coisa: a viver, enrodilhados e de mente torturada, numa pequena divisão por amor a deus, comendo apenas uma refeição.

Adaptamo-nos ainda às aterradoras e selvagens condições da guerra, não em Banaras, mas na linha da frente no Vietname, quer sejamos americanos ou vietnamitas. Os seres humanos são capazes de se adaptar a qualquer coisa: à sujidade e à miséria nas ruas, aos esgotos a céu aberto, à corrupção da administração local. Conseguem suportar tudo. Afinal, a adaptabilidade é a diferença entre os animais e os seres humanos. Os animais não se conseguem adaptar, mas os seres humanos sim.

Se aceitarmos as coisas tal qual elas estão, seguiremos em frente, torturando-nos a nós mesmos, matando e sendo mortos, procurando a auto-realização e sentindo-nos frustrados, querendo ser líderes, inquietos, infelizes, desditosos – e é isto que estamos a fazer. Se o aceitarem, não há mais nada a dizer. Compreendem? Os senhores dizem: «Esta é a minha vida, foi desta forma que o meu pai viveu, que o meu avô viveu, que os meus filhos hão-de viver. E virão gerações que hão-se viver da mesma forma.» Se o aceitarem, muito bem. Não arranjem mais problemas. Se não aceitarem, enquanto seres humanos sensíveis que experienciam com intensidade toda esta situação monstruosa, então o que hão-de fazer? Como é que um ser humano sensível há-de mudar? Como é que ele há-de produzir uma alteração dentro de si mesmo? É possível que essa alteração afecte ou não a sociedade, mas isso é irrelevante. A sociedade quer esta desordem e não me refiro às guerras; mas antes à ganância, à inveja, à competição, à procura de poder e estatuto social. Isto é a sociedade. E quando vemos tudo isto, como havemos de mudar? Percebem a minha pergunta? Como hão-de mudar?

Posso continuar e salientar o que produz esta enorme mutação numa mente humana? Posso continuar? Esperem, vou continuar. Mas o que vou dizer não é uma declaração verbal, não é uma coisa sobre a qual se diga «Eu concordo» ou «Eu discordo». Porque se

os senhores virem que há desordem e forem enérgicos, não hão-de dizer: «Mostre-me o caminho e segui-lo-emos.» Não estamos a falar de gostos, do que é conveniente, do que não é conveniente, nem em termos de comunista, socialista, hindu, budista ou o que quer que os senhores sejam. Estamos a falar, não verbalmente, mas factualmente, da necessidade de uma enorme mudança humana. Notem: os cérebros electrónicos, a automatização e outras coisas tecnológicas vão produzir uma certa mudança no mundo. O homem vai ter mais tempo de lazer, o que não aconteceu ainda neste país, mas está prestes a acontecer na Europa e já teve início nos Estados Unidos. Ora, para enfrentar todas estas coisas (automatização, computadores, guerras, nacionalismo, diferenças religiosas) e para as ultrapassar, tem de haver em cada um de nós, não enquanto um grupo colectivo pertencente a alguma organização, mas enquanto seres humanos, uma tremenda mutação. Como hão-de mudar? Qual é a coisa, o elemento, qual é a energia necessária para acabar com este tremendo caos destrutivo em que vivemos?

O que poderá fazer mudar o homem, ainda que só um pouco? Suponhamos que os senhores fumam. Nesse caso, o que vos fará deixar de fumar? Os médicos afirmam que os pulmões são afectados e essa é uma das formas de vos fazer deixar de fumar: pelo medo. Castigo e recompensa; são as duas coisas que nos obrigam a mudar. Castigo e recompensa; céu e inferno; a próxima vida e, daí, o comportamento nesta vida; o incentivo e o chicote – ou seja, castigo e recompensa. São as únicas coisas que conhecemos: «Dá-me mais lucro, maior satisfação, mais energia, mais divertimento, mais excitação, mais aventura, e, então, fá-lo-ei.» Ora, uma mudança que acontece em consequência de um castigo ou de uma recompensa será uma verdadeira mudança? Por favor, os senhores terão de responder a esta pergunta, não eu. Por isso, não adormeçam! Será isso uma mudança radical e não apenas uma mudança

superficial? Há séculos que realizamos mudanças superficiais, que não provocaram nenhuma mutação no ser humano, nenhuma revolução na mente humana. Estamos a fazer a pergunta de uma forma muito mais fundamental.

Se não houver nem castigo nem recompensa, o que vos fará mudar? E não há castigo nem recompensa. Quem é que vos irá castigar, quem vos irá recompensar? Essas coisas todas acabaram. Deus não vai recompensar o vosso comportamento correcto. Ele não quer saber do vosso comportamento, quer seja correcto ou errado. A Igreja já não é importante. Os senhores podem ir «confessar-se», etc., na Europa católica. No entanto, tudo isso está a desaparecer, tudo isso está a ser deitado borda fora, excepto nos Estados mais atrasados. Talvez na Índia, onde há um pouco mais de cuidado a falar, mas não muito, os senhores aparentem ser um pouco mais cuidadosos, mas isso é tudo. Na verdade, não há ninguém para castigar e recompensar. Pelo contrário, a sociedade diz: «Anda lá, sê ganancioso, invejoso, competitivo, luta, discute, mata o muçulmano e o muçulmano matar-te-á.» A sociedade adora isso e os políticos desempenham bem esse papel! Assim, não há ninguém que vos venha recompensar ou castigar. Nem o vosso guru – os senhores não acreditam mais em gurus –, nem os vossos deuses e deusas vos recompensarão ou castigarão. Talvez apenas a vossa mulher ou marido vos poderá castigar ou recompensar. Quando os senhores têm família, a vossa mulher diz: «Hoje à noite, não vou dormir contigo» ou «Não vou fazer isto ou aquilo» – é tudo!

Assim, dado que não há recompensa nem castigo – e, de facto, não descobrimos nada quando investigamos –, como é que os senhores vão produzir esta mudança? Compreendem o problema que se torna cada vez mais complexo para cada um de nós? Isto é um problema para vós? Deverá sê-lo, se estão de algum modo atentos, se são sérios, se têm observado os acontecimentos do mundo. Vendo o que se passa

neste país; sabendo que as religiões já não têm nenhum significado – provavelmente nunca o tiveram –; vendo a futilidade dos livros sagrados; vendo o absurdo de seguir um guru, ainda que seja lucrativo ou agradável; vendo que ninguém vos pode dar a liberdade, ninguém vos pode dar uma mente saudável, vigorosa e profundamente silenciosa; vendo que nenhuma sociedade, ninguém vos vai castigar ou recompensar; vendo tudo isto e compreendendo que os seres humanos têm de mudar radical e fundamentalmente no que neles existe de mais profundo, como é que esta mudança pode surgir?

Vamos ficar por aqui esta manhã? Vamos parar aqui e continuar na manhã do dia 25. Talvez queiram ter a bondade – não estou a pedir ou a tentar convencer-vos – de fazer perguntas ou de discutir os assuntos de que temos estado a falar.

P: Compreendo tudo aquilo que disse agora de manhã, mas não há mudança.

K: Vamos devagar e com clareza, sem nenhum sentimentalismo à mistura.

P: Não estou a ser sentimental. Eu vejo claramente.

K: Quero tornar a sua pergunta clara para mim mesmo. Há duas formas de olhar para as coisas. Podemos ver intelectual e verbalmente tudo aquilo de que estivemos a falar. Verbalmente, ou seja, superficialmente. Nesse caso, a pergunta: «Como hei-de mudar?» nunca nos ocorrerá. Diremos: «Tem sido assim e continuará assim» ou «Eu vejo-o, cheiro-o, sinto-lhe o paladar, está a ferver dentro de mim, está a consumir-me e, contudo, a acção não acontece.» Há, contudo, pessoas que vêem e cujo acto de ver é a própria acção.

P: O que ainda não aconteceu embora o senhor tenha falado acerca disso durante quarenta anos.

K: Sabemo-lo muito bem, talvez da mesma forma que o senhor sabe que durante quarenta anos estivemos a falar sobre tudo isto e que muitos dos presentes me ouviram durante esses quarenta

anos. E depois o senhor seguiu o seu caminho e nós seguimos o nosso. Nem nós estamos desanimados nem o senhor. Num certo sentido, o senhor não está desalentado: quer continuar por esse caminho e fá-lo. E diz: «Há quarenta anos que fala, que perda de tempo!» Eu não o sinto dessa forma de modo algum. Temos outros problemas.

P: O senhor isolou-se completamente do mundo e por isso está feliz.

K: Por que razão não faz o mesmo?

P. Somos todos seres humanos vulgares.

K: Já não podemos dar-nos ao luxo de sermos seres humanos vulgares. Era correcto sê-lo noutros tempos. O senhor já não pode ser um ser humano vulgar, medíocre, indolente, estúpido. O desafio é imenso. Tem de fazer alguma coisa. Vamos então investigar isto tudo devagar. Se vir as coisas de um modo intelectual, não há para si problema algum. Se as vir todas reclinado comodamente num sofá, acabará por ver que, afinal, até tem algum dinheiro e um bom emprego ou...

P: Vamos ao que interessa.

K: Ainda bem que nos conhecemos, pois assim podemos dialogar. Caso pertença a alguma organização socialista, comunista ou outra coisa qualquer, vai querer então que o mundo mude de acordo com esse modelo, porque o senhor desempenha um papel destacado ou é mesmo um líder, e isso dá-lhe uma certa importância – todos adoramos isso. Este é um tipo de pessoa. Há depois um outro tipo: os intelectuais que falam, que pregam, que escrevem livros, que vão a reuniões, que querem sempre falar, falar. Depois, há outros que vêem esta balbúrdia, esta confusão, esta desordem, esta miséria, esta agonia tão presentes no mundo de hoje e não sabem o que fazer. Não podem fugir ao seu nacionalismo, à sua religião, aos seus gurus, etc., etc.

Há depois alguns, muito poucos, que dizem: «Vejo este caos, um verdadeiro caos» e a própria percepção é acção. Não vêem primeiro e agem depois. É como se vissem uma coisa venenosa e a afastassem de imediato. Há muitas poucas pessoas deste tipo, porque, para o serem, precisam de se despojar de toda a sua vaidade pessoal, de toda a sua estupidez, de tudo, necessitando também de uma energia fantástica, investigação, aplicação e atenção.

Obviamente que o intelectual terá o seu próprio tipo de sofá. Ele às vezes abandona o sofá a que nos referimos, mas irá inventar outro. E se romper o seu vínculo com a organização a que actualmente pertence, tornar-se-á um supercomunista ou outra coisa qualquer. Deste modo, apenas nos resta o homem médio, aquele que diz: «Eu vejo-o, mas não sei o que fazer, diga-me o que fazer. Diga-me qual é o passo seguinte. Mostre-me passo a passo o caminho e segui-lo-ei.» Essa é a sua dificuldade. Ele procura outra pessoa para lhe dizer o que fazer. Em vez de seguirem as anciãs e os anciãos de barba que têm sido vossos gurus, os senhores vêm ter comigo e dizem: «Quero que seja o meu guru. Diga-me, por favor, o que fazer.» E eu recuso que me ponham nessa posição.

P: Mas a pergunta persiste: por que razão, apesar de falar nisto há quarenta anos, nem um único ser humano se tornou diferente?

K: Este senhor pergunta por que razão, embora eu tenha falado durante cerca de quarenta anos da mesma coisa através de palavras e expressões diversas, não surgiu ainda um ser humano que seja diferente? Porquê? Poderá responder? Ou o que tenho dito é falso e, por isso, não tem lugar no mundo. E se é falso, não tem validade, pelo que não lhe prestaram atenção e a vossa própria razão, a vossa própria inteligência, o vosso próprio afecto, o vosso próprio bom senso disseram: «Que asneiras ele está a dizer!» Ou os senhores escutaram o que se disse, mas isso não tem nenhum sentido para vós, porque o resto é-vos muito mais importante.

P: Por que razão a verdade parece ser tão impotente?

K: Porque a verdade não tem acção. A verdade é fraca. A verdade não é utilitária e não pode ser organizada. É como o vento, não se pode apanhá-la, não se pode fechá-la na mão e dizer: «Apanhei-a.» Por isso, é extremamente vulnerável, impotente tal qual uma pequena erva na berma da estrada – podemos matá-la, podemos destruí-la. Infelizmente, queremos servir-nos da verdade para criar uma estrutura social melhor. E receio que não o possamos fazer, dado que a verdade é como o amor: o amor nunca é potente. Está aí à nossa espera, é pegar ou largar.

Assim sendo, o problema não é termos falado durante quarenta anos. O problema é: como é que um ser humano que escutou durante quarenta anos com um coração árido, sem uma lágrima nos olhos, que é testemunha do presente estado de coisas e não faz nada, cujo coração está fragmentado e vazio, cuja mente está repleta de palavras, teorias e vaidade – como é que ele vai conseguir que o seu coração ame novamente? Esta é a verdadeira questão.

A negação de «o que é»

Havia quatro ou cinco pessoas na sala. Algumas eram estudantes, outras licenciadas com emprego. Um dos estudantes disse:

«Ouvi-o o ano passado e este ano voltei a ouvi-lo. Sei que estamos todos condicionados. Tenho consciência das brutalidades da sociedade e da minha própria inveja e ira. Também conheço a história da Igreja, com as suas guerras e actividades sem princípios. Estudei história e as infindáveis guerras das irredutíveis crenças e ideologias que criam tantos conflitos no mundo. Esta mania do homem – que também sou eu – parece que nos detém e parece que estamos perdidos

para sempre, a não ser, claro, que sejamos capazes de produzir uma mudança em nós mesmos. É uma pequena minoria que é realmente importante, a que, tendo de facto mudado, pode fazer alguma coisa neste mundo assassino. E nós viemos aqui, representando também outros, para discutir este assunto com o senhor. Creio que somos sérios e não sabemos a que ponto esta seriedade nos poderá levar. Assim sendo, aceitando-nos, em primeiro lugar, como somos: meio sérios, um pouco histéricos, insensatos, inebriados pelas nossas suposições e vaidades – aceitando-nos como somos, poderemos realmente mudar? Se não, iremos destruir-nos uns aos outros e a nossa própria espécie irá desaparecer. É possível que haja uma reconciliação em todo este terror, mas há sempre o perigo de algum grupo maníaco lançar uma bomba atómica e, então, seremos todos engolidos por ela. Ora, vendo tudo isto, que é bastante óbvio, que é descrito vezes sem conta por escritores, professores, sociólogos, políticos, etc., será possível mudarmos radicalmente?»

KRISHNAMURTI: Alguns de nós não têm a certeza de que querem mudar, porque gostam desta violência. Para alguns, é mesmo lucrativa. E para outros, tudo o que desejam é permanecer nas suas posições irredutíveis. Há ainda outros que, através da mudança, procuram alguma forma de super-excitação, uma expressão emocional acima do normal. A maior parte de nós deseja obter poder de uma forma ou de outra. Poder sobre si próprio, poder sobre o outro, poder proveniente de ideias novas e brilhantes, poder de liderança, fama, etc. O poder político é tão malévolo como o religioso. O poder do mundo e o poder de uma ideologia não mudam o homem. Nem a vontade de mudar, nem a vontade de se transformar produzem esta mudança.

«Consigo compreender isso» – disse o estudante. «Então qual é o caminho da mudança se a vontade, se os princípios e as ideo-

logias não o são? Qual é então a força motriz? E mudança – para o quê?»

As pessoas mais velhas na sala escutavam-no muito sérias. Estavam todas atentas e nenhuma delas olhava para fora da janela para ver o pássaro verde-amarelado que estava num ramo a apanhar sol, a ataviar-se, a alisar as penas e a olhar para o mundo do cimo daquela alta árvore.

Um dos mais idosos disse: «Não tenho qualquer certeza de querer alguma mudança. Pode ser para pior. É melhor esta desordem organizada do que uma ordem que signifique incerteza, completa insegurança e caos. Por isso, quando fala em como mudar e da necessidade de mudança, não sei se concordo consigo, meu amigo. Enquanto ideia especulativa, agrada-me. Mas uma revolução que me leve o emprego, a casa, a família, etc., é uma ideia extremamente desagradável e julgo que não a desejo. O amigo é jovem e pode brincar com estas ideias. De qualquer forma, vou ouvir e veremos o resultado desta discussão...»

Os estudantes olharam para ele com aquela superioridade que lhes adivinha da liberdade, do facto de não estarem comprometidos com uma família, com um grupo, com um partido político ou religioso. Tinham dito que não eram nem capitalistas nem comunistas, dado que não lhes interessava qualquer actividade política. Sorriram com tolerância e um certo sentimento de estranheza. Existe este fosso entre as gerações mais jovens e as mais velhas e eles não iam tentar fazer a ligação.

«Nós não estamos comprometidos» – continuou o aluno – «e por isso não somos hipócritas. Claro que não sabemos o que que-

remos fazer, mas sabemos o que não é correcto. Não queremos diferenças sociais e raciais, não nos interessam estas tolas crenças e superstições religiosas, nem queremos líderes políticos, embora tenha de haver uma espécie completamente diferente de políticas que impeça a existência de guerras. Assim, estamos preocupados com as possibilidades de uma transformação completa do homem. Desta forma, colocamos de novo a pergunta: primeiro, que coisa é esta que nos fará mudar? E, segundo, mudar para o quê?»

K: A segunda pergunta está obviamente implicada na primeira, não é? Se já sabe para o que está a mudar, será isso uma mudança? Se soubermos o que seremos amanhã, então «o que será» já está no presente. O futuro é o presente; o futuro conhecido é o presente conhecido. O futuro é a projecção modificada do que se conhece agora.

«Sim, vejo isso muito claramente. Não faz, assim, sentido tentarmos definir verbalmente aquilo para que mudamos, pelo que só nos resta a pergunta sobre a mudança. Limitar-nos-emos então à primeira pergunta. Como é que nós mudamos? Qual é o impulso, o motivo, a força que nos fará deitar abaixo todas as barreiras?»

K: Só a inacção absoluta, só a completa negação de «o que é». Nós não vemos a força poderosa que há na negação. Se rejeitarmos toda a estrutura do princípio e da fórmula e, desse modo, o poder deles proveniente, o da autoridade, essa mesma rejeição dar-nos-á a força necessária para rejeitar todas as outras estruturas do pensamento e, portanto, teremos a energia para mudar! A rejeição é essa energia.

«É isso a que chama "morrer" para a acumulação histórica que é o presente?»

K: Sim. Esse acto de morrer é nascer de novo. Aí encontra todo o movimento da mudança: morrer para o conhecido.

«Esta rejeição é um acto positivo, definitivo?»

K: Quando os estudantes se revoltam, trata-se de um acto positivo, definitivo, mas essa acção é ainda muito parcial e fragmentária. Não é uma rejeição total. Quando me pergunta: «É um acto positivo este acto de morrer, esta rejeição?» A resposta é: «É e não é.» Quando se sai positivamente de uma casa e se entra noutra, esta acção positiva deixa de o ser porque se trocou uma estrutura de poder por outra, a qual terá também de ser abandonada. Assim sendo, esta constante repetição, que parece ser uma acção positiva, é, realmente, inacção. Porém, se se rejeita o desejo e a busca de toda a segurança interior, trata-se então de uma negação total, o que é uma acção extremamente positiva. Só esta acção positiva transforma o homem. Se se rejeita o ódio e a inveja, em todas as formas, rejeita-se toda a estrutura daquilo que o homem criou em si próprio e fora de si. É muito simples. Um único problema está relacionado com todos os outros.

«É isso então aquilo a que chama "ver o problema"?»

K: Este acto de ver revela toda a estrutura e natureza do problema. «Ver» não é analisar o problema, não é revelar a causa e o efeito. Está tudo lá disposto, por assim dizer, num mapa. Está lá para nós vermos e só o podemos ver se não o olharmos a partir de uma determinada posição. É esta a nossa dificuldade. Estamos comprometidos e, interiormente, este sentimento de «pertença» dá-nos grande prazer. Quando pertencemos ou fazemos parte de algo, então não é possível ver. Quando pertencemos, tornamo-nos irracionais,

violentos e, depois, queremos pôr fim à violência através da adesão a outra qualquer coisa. Somos, por isso, apanhados num círculo vicioso. E é isto o que o homem tem feito durante milhões de anos e ao que chama vagamente «evolução». O amor não está no fim do tempo. Ou existe agora ou não existe. E quando não existe, é o inferno, cuja reforma nada mais é do que a sua decoração.

O papel do medo e do desejo

Estive a pensar e os senhores também se devem ter questionado por que razão não mudámos, embora nos tenhamos reunido aqui e falado durante tantos anos? Qual é a causa fundamental disto? Existirá uma causa ou haverá muitas? Sabemos no que o mundo se tornou exteriormente: um lugar cada vez mais fragmentado, cada vez mais violento, mais insano, onde diferentes grupos lutam uns contra os outros, não sendo possível partilhar os recursos naturais desse mesmo mundo entre todas as pessoas que o habitam – os senhores sabem o que está a acontecer. E qual é a nossa relação com isso, com o mundo e nós próprios? Estaremos separados de tudo isso? Interrogo-me se seremos tão radicalmente diferentes do mundo que nos rodeia. Com todos os gurus e religiões que competem entre si, tantas ideias contraditórias e opostas, etc., o que poderemos fazer juntos para nos mudarmos a nós próprios? Pergunto-o com toda a seriedade: por que orientamos a nossa vida desta forma, com os nossos ideais tão mesquinhos, as nossas vaidades e toda a estupidez que acumulámos, por que razão continuamos a viver desta maneira?

Será que temos medo de mudar? Será que não temos o desejo, a intenção ou a necessidade de descobrir uma maneira diferente de viver? Por favor, façam estas perguntas a vós mesmos. Estou

a fazer estas perguntas pelos senhores, não as estou a fazer por mim. Qual é a essência desta deterioração da mente humana e desta desintegração progressiva? Por que razão a mente se tornou tão pequena e fechada em si mesma que não é capaz de captar a totalidade e de operar a partir do todo, preferindo antes viver num pátio pequeno? Qual é a origem disto? Vamos conversar um pouco sobre este assunto.

No outro dia perguntaram: por que será que o ouço há cinquenta e dois anos ou há quarenta e não mudei nada? Se calhar modificámo-nos um pouco: talvez já não sejamos nacionalistas, não pertençamos a nenhum grupo religioso organizado, não façamos parte superficialmente de nenhuma seita, nem sigamos nenhum guru – afastámo-nos de todo esse circo que anda por aí. Contudo, no que temos de mais profundo, permanecemos mais ou menos iguais. Talvez mais aperfeiçoados, o egocentrismo está porventura um pouco menos activo, menos agressivo, mais refinado, mais flexível, um pouco mais atencioso, mas a raiz está lá. Notaram isso? Porquê? Estamos a falar sobre a erradicação dessa raiz, a raiz do nosso egocentrismo activo, consciente ou inconsciente, e não de o enfeitar nem de podar os seus contornos. Estamos a falar acerca da própria origem do nosso egocentrismo activo, consciente ou inconsciente.

Será que isto acontece porque precisamos de tempo? Por favor, investiguem. «Tempo. Dêem-me tempo.» O homem existe há milhões e milhões de anos e essa raiz ainda não foi arrancada ou posta de lado. O tempo não resolveu o problema. Certo? Por favor tenham atenção a isto. A evolução, que é o movimento do tempo, não resolveu o problema. Temos melhores casas de banho, melhores comunicações, etc., mas o ser humano é essencialmente o mesmo que era há um milhão de anos. É trágico se o compreendermos. E se formos sérios, não só enquanto estamos aqui, nesta tenda, mas sérios no decorrer da nossa vida diária, será que não nos colocamos

a seguinte questão: poderá esta actividade egocêntrica com todos os seus problemas alguma vez ter fim? Se fizermos esta pergunta com seriedade, dar-nos-emos conta de que o tempo e o pensamento – aprofundámos isto no outro dia – são similares, são o mesmo movimento, e compreendermos, assim, que o pensamento e o tempo não nos resolveram o problema. Eles parecem ser, porém, o único instrumento de que dispomos. E parece também que ainda não percebemos que esse instrumento, que é o movimento do pensamento, limitado como é, não nos pode resolver os problemas. E, no entanto, agarramo-nos a ele. Agarramo-nos ao velho instrumento.

O pensamento criou todos estes problemas. Isso é óbvio. Os problemas de nacionalidade, os problemas que a guerra cria, os problemas de religiões, tudo isso deriva do movimento do pensamento, que é limitado. E esse mesmo pensamento criou este centro. Obviamente. E, contudo, parece que não somos capazes de descobrir um novo instrumento. Não descobrimos um novo instrumento, nem conseguimos abandonar o velho e, agarrando-nos a ele, esperamos descobrir um novo. Estão a entender? É preciso deixar o que se tem para encontrar algo novo, certo? Se vemos um caminho que parece ir até ao cimo da montanha, mas que não nos leva lá, investigamos. Não ficamos presos a esse caminho. Por isso perguntamos: por que razão são os seres humanos tão incrivelmente estúpidos? Têm guerras, têm esta fragmentação de nacionalidades, de religiões, todo o resto e, contudo, vivem nesta luta miserável, infeliz, com discussões e conflitos – entendem?

Ora, o que fará um ser humano abandonar o velho instrumento e procurar o novo? Compreendem? Procurar o novo. Será que somos preguiçosos? Será que temos medo? Será que, se abandonar um, terei a garantia de encontrar outro? Compreendem? O que significa que temos vivido com este pensamento limitado. Pensamos que encontrámos aí segurança e temos medo de abdicar da mesma e, contudo, é

apenas quando abandonamos o velho que podemos encontrar o novo. Obviamente.

Ora, perguntamos, será medo? Porque observamos a multiplicação dos gurus por todo o mundo, os quais tentam garantir-nos a segurança, dizendo: «Faz isto, segue aquilo, segue esta prática e terás algo no final.» Isto é, uma recompensa. A promessa de uma recompensa tem um certo fascínio e nós esperamos encontrar segurança nela. No entanto, quando analisamos mais de perto e não somos tão crédulos, quando não engolimos tudo o que os outros nos dizem, então descobrimos muito claramente que a recompensa é a reacção ao castigo. Porque nós fomos educados dentro da ideia da recompensa e do castigo, certo? Isto é óbvio. Assim sendo, para escaparmos ao castigo, que significa dor, sofrimento e tudo isso, procuramos uma recompensa e temos esperança de encontrar nela alguma forma de segurança, alguma espécie de paz e de felicidade. Porém, quando lá chegamos, não encontramos nada disso. Os gurus e os padres podem prometer, mas são apenas palavras, não é verdade?

Então, como é que nós, seres humanos, havemos de aprofundar juntos esta questão sobre se é possível erradicar este venenoso auto-interesse e esta actividade egocêntrica? Não sei se já alguma vez fizeram essa pergunta. Se a fizeram, começaram já a ser um pouco mais inteligentes. Naturalmente. Esta manhã, vamos reflectir juntos sobre este problema. Reflectir juntos: não se trata de eu vos dizer algo e de os senhores aceitarem ou rejeitarem, mas de descobrirmos juntos se este movimento do ego, do eu, pode alguma vez cessar. Estão interessados nisto? Não, não digam que sim com a cabeça. Isto é um problema muito sério. É possível que os senhores só se mantenham estimulados enquanto estão aqui na tenda junto ao orador, embora eu espere que assim não seja. É possível que isso aconteça, como também é possível ficarem muito entusiasmados e dizerem: «Sim, concordo consigo, temos de fazer isso» – para, mais

tarde, saírem da tenda, esquecerem tudo e retomarem os vossos antigos hábitos. Ora, juntos, os senhores pondo de lado os vossos preconceitos, os vossos gurus, as vossas conclusões específicas, juntos, vamos investigar esta questão.

Para se investigar, tem de se ser livre. Isso é óbvio, não é? Têm de ser livres para examinar, têm de se libertar desses obstáculos que impedem a vossa análise, ou seja, dos preconceitos, da experiência, do próprio conhecimento ou dos conhecimentos de outras pessoas. Tudo isto funciona como um impedimento que nos priva da capacidade de investigar ou pensar em conjunto. Pelo menos, compreendam isto intelectualmente. O orador não tem nenhum destes problemas, não tem preconceitos e também não tem crenças. Ponto final. E apenas nos podemos encontrar se os senhores também estiverem nessa posição.

Vamos, pois, analisar, reflectir, pensar em conjunto. Reflectir sobre a pergunta: por que razão os seres humanos pelo mundo fora permanecem egocêntricos? Conhecendo todos os problemas que isso acarreta, toda a confusão, miséria, dor, que isso implica, continuamos presos ao egocentrismo, certo? Ora nós perguntamos: será devido ao desejo? Sabem o que é o desejo? Será o desejo a origem desta actividade egocêntrica? O que é o desejo? Todos nós desejamos tanta coisa: há o desejo de iluminação, o desejo de felicidade, o desejo de ter uma boa aparência... O que mais desejam? Um mundo onde haja paz. Desejam realizar-se e evitar a frustração. O desejo que domina todos os seres humanos. Compreendem isto? Estamos a perguntar se o desejo é uma das causas primordiais desta existência egocêntrica e de toda a sua confusão e infelicidade?

As religiões do mundo inteiro dizem que temos de reprimir o desejo. Temos de nos tornar monges ao serviço de deus e, para atingir esse fim supremo, não podemos ter desejo. E todas as chamadas pessoas religiosas do mundo têm repetido isto constantemente. E, sem compreenderem a estrutura e a natureza do desejo, defendem este ideal

de que, para servir o mais elevado princípio (Brahman na Índia, deus ou Cristo no mundo cristão, ou outras formas de absurdo sectário e religioso), se deve reprimir, controlar e dominar o desejo.

Juntos vamos agora observar o que é o desejo. Por favor, ouçam cuidadosamente. Quando analisamos o que é o desejo, usamos o pensamento como forma de análise. Por outras palavras, viramo-nos para o passado. Estão a compreender? E, assim, estamos a usar o velho instrumento (o pensamento limitado) e a olhar para o passado, passo a passo, o que corresponde ao processo psicanalítico. Mas, para examinarmos o desejo, temos de o ver na realidade, no facto, não andar para trás. Por favor, acompanhem-me. Temos de ser bem claros neste ponto. O processo psicanalítico de auto-exame introspectivo recua, procurando, dessa forma, encontrar a causa. Para fazer isso, usamos o pensamento, certo? E o pensamento é limitado, é o velho instrumento, que usamos para descobrir a origem do desejo.

Estamos agora a falar de uma coisa completamente diferente. Por favor, prestem atenção. Estamos a dizer que a análise realizada por nós próprios ou por um profissional não leva a lado nenhum, a não ser que se seja ligeiramente neurótico ou coisa semelhante. Nesse caso até pode ser um pouco útil. Talvez sejamos todos um pouco neuróticos! Estamos a dizer: observem a natureza do desejo. Não analisem, observem apenas. Compreendem a diferença? Isto é claro? Vou mostrar-vos. Será que tudo tem de ser explicado? Isso não augura nada de bom! Em vez de concordarem de imediato e exclamarem: «Sim, compreendi», os senhores limitam-se a dizer: «Explique para eu compreender, explique todo o movimento do desejo, empregue as palavras certas, descreva com precisão de modo a que eu compreenda.» Neste caso, os senhores apenas vão compreender a clareza da explicação e das palavras, mas isso não vos proporcionará uma observação total do movimento do desejo.

Assim sendo, conseguirão os senhores deixar de analisar, limitando-se a observar? Perceberam? Estamos a entender-nos? Podemos descrever a beleza da montanha: a neve branca, o céu azul, a sua maravilhosa dignidade e glória, os vales, os rios, os riachos, as flores e a maior parte de nós ficará satisfeita com as explicações. Não diremos: «Vou até lá, vou levantar-me, trepar e descobrir.»

Vamos explorar esta questão do desejo com muito cuidado, evitando reconstituir o seu percurso passado à espera de com isso lhe descobrirmos a natureza. Ao invés disso, vamos observá-lo activamente, juntos. O que é o desejo? Observem-no vocês mesmos. Vamos fazê-lo juntos. Desejamos uma roupa que vemos numa montra e dá-se uma reacção. Gostamos da cor, da forma, do modelo e o desejo diz: «Vou comprar.» O que foi que aconteceu concretamente nesse momento? Isto não é uma análise, trata-se antes de observar factualmente a nossa reacção ao vermos aquela roupa na montra e a resposta que se lhe segue. Não adormeçam, por favor.

Vemos aquela roupa, gostamos da cor, gostamos do modelo – o que é que aconteceu aqui? Observamos, há a sensação, certo? Há também contacto, tocamos-lhe e, de seguida, surge o desejo através de uma imagem construída pelo pensamento, na qual nos vemos a vestir aquela roupa. Compreendem isto? O acto de ver, a sensação, o contacto, depois o pensamento a imaginar-nos com aquela roupa e, por último, o desejo. Estão a acompanhar-me? Não a acompanhar-me a mim, mas ao facto em si mesmo. Eu apenas dei uma explicação, palavras, mas nós estamos a falar da verdadeira reacção, da resposta concreta: o acto de ver, o contacto, a sensação, o pensamento a imaginar-nos com aquela roupa e o nascimento do desejo. Compreendem esta sequência? Não se trata de algo exclusivamente vosso, nem meu.

Agora, esperem, sigam isto com muito cuidado. No momento em que o pensamento cria a imagem, dessa imagem nasce o desejo,

certo? Por favor, compreendam isto... Estou cansado de explicações! Fixemo-nos naquele vestido ou numa camisa. Apercebemo-nos dela na montra, vêmo-la, desencadeia-se uma resposta óptica e visual, e, de seguida, entramos na loja, tocamos no tecido e o pensamento diz-nos: «Que bom que era se eu a tivesse.» E imaginamo-nos a usá--la. É este o momento do desejo. Vêem-no de facto? Não se trata de verem a minha explicação ou de verem através dela. Têm de ser os senhores a ver por si próprios o que acontece?

Agora, a pergunta é – por favor abordem-na com cuidado – por que razão o pensamento cria uma imagem em que os senhores estão a usar aquele vestido ou camisa e, depois, tudo fazem para a adquirir? Cuidado. Observem. Reflictam. Averiguem. Exercitem os vossos cérebros. Vemos uma camisa azul. Depois, tocamos-lhe, sentimos o tecido e, em resposta, o pensamento diz-nos: «Que agradável!» A pergunta é então: poderá o pensamento abster-se de criar a imagem? Compreendem a minha pergunta? Eu explico, levem o tempo que for necessário, aprofundem a questão.

Estamos a examinar todo o movimento do desejo, porque estamos a perguntar: será o desejo a raiz desta existência egocêntrica e egotista? E a partir daí perguntamos: o que é o desejo? E este orador é completamente contra – completamente contra – a supressão do desejo, porque isso não resolve o problema. Pelo contrário, diz: não se escondam do desejo num mosteiro, não professem votos e todas essas coisas. Isso é apenas uma fuga. O que defendo é: examinem-no, vejam-no, não analiticamente, mas observem-no à medida que se desenvolve. A observação mostra-nos a resposta óptica ao vestido ou à camisa azuis, o contacto com os mesmos quando entramos na loja, quando lhes tocamos no tecido. E depois o pensamento cria a imagem e nasce o desejo. É apenas quando o pensamento cria a imagem que surge o desejo. De outro modo, não. Estão de acordo com isto?

Assim sendo, o desejo surge e floresce no momento em que o pensamento cria a imagem. Alguém teve uma experiência agradável de índole sexual ou de outro género, o que criou uma imagem, uma representação, que os senhores perseguem. Uma coisa é uma forma de prazer, a outra é o movimento dos desejos contraditórios, certo? Desejam aquela roupa ou desejam grande êxito, etc. Conseguem observar agora este facto: de que, no momento em que o pensamento cria a imagem, nasce o desejo? Dão-se conta disto? Vêem quando acontece? Como o pensamento cria, através da imaginação, o desejo de continuar a perseguir o seu objecto até ao fim? Conseguem agora, aí sentados, observar este facto em si mesmo? Obviamente, é muito simples. Certo?

Surge então a pergunta: poderá o pensamento abster-se de criar a imagem? Essa é a verdadeira questão. Será que estou a tornar isto extremamente difícil? Chegámos ao ponto em que os senhores, por si próprios, observam o aparecimento do desejo, não é verdade? Percepção, visão, contacto, sensação. Até então não há desejo. Trata-se apenas de uma reacção. Porém, no momento em que o pensamento cria a imagem, todo o ciclo começa. Estão a ver? Se compreenderem realmente, surgir-vos-á a seguinte pergunta: por que razão o pensamento cria sempre esta imagem? Porquê? Os senhores vêem uma camisa, vermelha, azul, branca (a cor não importa) e, nesse momento, surgem-vos instantaneamente sensações de prazer ou desprazer, o que significa que o pensamento já introduziu no processo as suas experiências anteriores, etc.

Ora, conseguirão os senhores observar a camisa ou o vestido azuis da montra e dar-se conta da natureza do pensamento, compreendendo que, no momento em que o mesmo surge, o problema começa? Tudo isto pode ser provocado não só pela camisa ou vestido azuis, não só por experiências sexuais, mas também pela imagem que os senhores constroem de uma posição, estatuto ou

função – por qualquer imagem e por a ela regressarem repetidamente. O desejo é isso. Conseguirão os senhores observar sem que surja um desejo ardente? Aprofundem, vão compreender. Vão conseguir fazê-lo. Este é o novo instrumento: a observação.

Há depois o desejo de segurança, que é sempre o mesmo, apesar de adoptar diferentes aspectos: a segurança de ter uma casa grande, uma casa pequena, uma conta bancária (a qual poderá ser uma necessidade) e a exigência de segurança que o desejo criou sobre nós mesmos, sobre a imagem que temos de nós próprios e sobre a sua concretização mediante a acção. Aqui estão implicadas muitas espécies de frustação e, apesar das frustações, apesar dos conflitos e da infelicidade, o desejo continua a perseguir os seus objectos, porque o pensamento está sempre a criar imagens a partir de sensações. Não sei se percebem isto.

Assim, a próxima pergunta que fazemos é: será o desejo responsável pelo medo? Procurámos a segurança através do desejo e, psicologicamente falando, na concretização desse desejo em Deus – não quero estar sempre a falar nisto! E inconscientemente, no fundo, talvez nos apercebamos de que as coisas em que nós (e o desejo) investimos não têm valor nenhum. E, não tendo valor, ficamos com medo. Será que estão a acompanhar o que digo, porque, repito, nós não estamos a analisar o medo. Não podemos cair nos erros da história do costume. Estamos a observar o facto concreto do medo. E, quando ele surgir, observem-no e perguntem: qual é a sua origem? Não a descubram através da análise, mas mediante a própria observação. Entendem? Parece que têm dúvidas. Vou aprofundar mais.

O ser humano aceita e vive com o medo: a nível exterior, com medo da violência, o medo de ser ferido fisicamente, etc.; a nível interior e psicológico, com o medo de não se ajustar a um modelo, o medo da opinião pública, de não conseguir alcançar os seus objectivos, de não se realizar, etc. Pergunto: conseguem observar

este facto – sem que a mente analítica opere sobre ele – e todo o movimento do medo, enquanto este está presente?

Estão cansados? Mais dez minutos. Tenham coragem! Porque, meus senhores, é psicologicamente possível libertarmo-nos totalmente do medo. Não tomem a minha palavra como certa, trata-se da vossa vida, não da minha, da vossa. Têm de o descobrir.

Os senhores têm, por isso, de perguntar: o que é o medo? Terá origem no desejo? Pensem um pouco, não digam que não. Investiguem bem, entendendo por desejo aquilo que dissemos: o pensamento que cria a imagem e depois a persegue, podendo ou não concretizá-la. Compreendem? Se a concretizar, não há medo e, nesse caso, as calamidades que se seguem serão outras. Mas, quando não há concretização, há frustração e também o medo de não sermos capazes de realizar aquilo que queremos. Convém relembrar, a propósito, o tema complexo da realização sexual, que, aparentemente, o mundo só agora está a descobrir com grande alarido, daí resultando promiscuidade e todas as outras demais consequências. Por isso perguntamos: será o medo produto do desejo, entendendo por desejo a formação da imagem e a concretização da mesma na acção? Ou fará o medo – por favor sigam isto cuidadosamente – parte do tempo? Compreendem? Será o medo o movimento do tempo? Serão o desejo e o tempo os responsáveis pelo medo? Oh, meu Deus! Eu explico, eu explico. Vamos devagar.

O desejo é o movimento do pensamento com as suas imagens, ou seja, o movimento do pensamento que cria a imagem e o movimento dessa imagem, que é tempo, certo? Não o tempo cronológico, mas o psicológico. E nós perguntamos: será o tempo também responsável pelo medo? O tempo do desejo... Ah, estou a chegar lá... Porque o desejo cria tempo e o pensamento, que criou o desejo, também é tempo, pelo que o pensamento e o desejo são responsáveis pelo medo. Vêem isso? Digamos que tenho medo do que os senhores me

possam fazer. Tenho receio de que me firam psicologicamente. Tenho medo de que aquele cão me morda. Porém, no momento em que ele me morde, o tempo desaparece, porque só existe enquanto eu pensar que aquele cão me pode morder. Eu, através do pensamento, criei a imagem daquele cão a morder-me, que é tempo e se encontra no futuro. Compreendem tudo isto? Então, o desejo tem o seu futuro e o tempo é naturalmente futuro, passado e presente.

Devemos, assim, perguntar: poderá o pensamento compreender o seu próprio movimento, responsável pela criação do medo? Percebem? O pensamento a compreender a sua própria natureza. E quando compreende a sua própria natureza, enquanto princípio activo do medo, o que acontece? Nesse momento, apenas existe o que está realmente a acontecer. Será que o compreendem? Por favor, participem nesta investigação, porque vale a pena reflectirmos juntos sobre este assunto. Se o fizerem, sairão desta tenda tendo compreendido o movimento do medo, a natureza do desejo e a natureza do pensamento limitado, que é a origem do tempo, o qual é medo. Compreendem? Ou apenas aceitaram as palavras? Se perceberam isto, o assunto está encerrado. Não há gurus nem deuses, todo esse absurdo.

P: O meu pensamento não pára.

K: Não, a questão não é o pensamento parar. Falaremos disso mais tarde, quando abordarmos o tema da meditação, se estiverem interessados. Mas, em todo o caso, não é esse o assunto. Estou a perguntar: o pensamento compreende o que ele próprio faz? Que criou o desejo, cuja realização é tempo? E nisso está implicado o medo. O pensamento também criou o que pode vir a acontecer. Se houve sofrimento, espero que o mesmo não regresse, o que implica a projecção de um futuro. Deste modo, o pensamento criou o futuro, certo? E o futuro é a própria natureza do medo. Não sei se compreendem isto!

Reparem, se eu morrer instantaneamente, não tenho medo. Se tiver um ataque de coração repentino – *puff!*, acabou –, não há medo. Mas o meu coração é fraco e penso que posso morrer, o que já é futuro. O futuro é o movimento do medo. Compreendem? Vejam a verdade disto, não as vossas conclusões. Não digam: «Sim, compreendo», antes vejam a verdade deste facto.

Então, essa mesma verdade actuará. Não têm de fazer nada. Se virem essa verdade, e sendo essa verdade o facto, o pensamento dirá: «Pronto, acabou-se.» O pensamento não pode agir sobre um facto. Apenas pode agir sobre algo que seja um não-facto. Depois de terem escutado esta verborragia, compreenderam a natureza do medo? Vejam a verdade dos factos. Se realmente a virem, o medo desaparece. Não quer dizer que controlem o pensamento. Os senhores são o pensamento. Compreendem? Segundo um dos nossos condicionamentos peculiares, julgamos ser diferentes do pensamento e, por isso, dizemos: «Vou controlá-lo.» Contudo, quando compreendemos que o próprio pensamento é o «eu», quando nos apercebemos de que o pensamento criou este futuro, que é o medo, e vemos a verdade dos factos – não intelectualmente, dado que não se pode ver a verdade intelectualmente. A nível intelectual, apenas podemos ver uma explicação verbal clara, mas isso não é a verdade. A verdade é o facto de que o futuro, todo o movimento do futuro, faz nascer o medo.

Estamos aqui reunidos mais uma vez, depois de os senhores já terem escutado estas palavras em diferentes ocasiões, porventura de maneiras diferentes e mediante explicações igualmente diferentes (inclusive a que vos apresentei de uma forma muito clara esta manhã, sem recorrer à análise). Daí que vos possa perguntar: será que estão livres do medo? Este é o teste. Se continuam a dizer: «Tenho medo de...» – sabem a que me refiro –, então é porque não escutaram realmente.

Antes de nos começarmos a bombardear uns aos outros com perguntas e justificações, interrogo-me se leram no jornal – eu geralmente não leio jornais, só os títulos – que todos os anos o mundo gasta quatrocentos biliões de dólares em armamento. São quatrocentos mil milhões de dólares. Não sei o que significa essa quantia, mas é quanto gastamos a tentar matarmo-nos uns aos outros. Interrogo-me, após ler tal declaração, sobre o que é que fará mudar os seres humanos? Ontem, aquele senhor à minha esquerda colocou a seguinte questão: «Ouço-o há tantos anos, ouço as suas palestras, ouço as suas gravações, etc., e estou exactamente no mesmo lugar onde comecei.» Julgo que era importante aprofundar esta questão muito seriamente. Talvez a maior parte de nós esteja nessa posição – talvez.

O que fará um ser humano mudar muito profundamente? Este tem sido um grande problema para as pessoas preocupadas com a transformação do homem. O que nos faz mudar? Se os senhores colocarem seriamente esta questão a si próprios e o fizerem com toda a profundidade do vosso ser, o que julgam que vos fará mudar? Será porventura um acontecimento externo que, ao provocar uma crise na vossa vida, vos vai obrigar a raciocinar radicalmente e a modificar-vos? A morte de um familiar, um acontecimento ou qualquer coisa psicológica e fisicamente devastadora: poderá isso provocar em vós uma mudança profunda? Terão os senhores de passar por grande sofrimento, grande dor, grande agonia, causados por acontecimentos externos, para serem forçados a alterar o vosso rumo, os vossos impulsos, a vossa direcção, o vosso egoísmo, o vosso pensamento limitado e brutal? Já tivemos várias guerras e a maior parte de vós passou por duas delas: guerras devastadoras, em que milhões foram mortos. Pensem na infelicidade, na confusão e no enorme sofrimento dessas pessoas que tiveram grandes perdas, não apenas materiais, porque também sofreram a perda

dos filhos. Apesar de tudo isso, os acontecimentos externos, por muito importantes que sejam, não parecem produzir uma liberdade que nos faça dizer: «Isto não pode acontecer outra vez.»

Por isso, pergunto-vos (esta é uma questão que já considerámos muitas, muitas vezes) se os acontecimentos externos são capazes de mudar os seres humanos? Esse é um dos problemas. Aparentemente, tais acontecimentos não mudaram o homem – mudar no sentido de uma transformação real e profunda deste impulso egoísta, que se identifica com grupos, nações, crenças, dogmas, religiões, etc. E aparentemente – acompanhem-me, por favor – aparentemente, um acontecimento externo, como a morte do marido, da mulher, dos filhos, provoca uma certa mudança em nós, através do sofrimento e da dor. Não sei se já repararam nisso. Quererá isso dizer que temos de depender de acontecimentos externos – morte, guerra, alguém que nos abandona, etc. – de acontecimentos externos devastadores para mudar? O que significa que os senhores têm de depender de coisas externas que vos fazem passar por grande agonia e sofrimento, emergindo porventura dessa situação uma mutação profunda.

Parece-nos ser uma coisa extremamente aterradora: dizer que temos de passar pelo sofrimento para que possamos mudar. Isso é inconcebível, mas, aparentemente, é o que acontece. É como se um homem conduzisse o seu automóvel de modo muito descuidado, matasse outras pessoas, sobrevivesse e só depois dissesse: «Vou ser extremamente cuidadoso na minha maneira de conduzir.» Torna-se inteligente depois do sucedido. Será possível ser inteligente antes do sucedido? «Inteligência» aqui não significa tornar-se mais esperto nesta luta instintiva pela sobrevivência egoísta, nem no campo do impulso do desejo, etc., antes se refere à inteligência que nasce da percepção de que os acontecimentos externos não modificam fundamentalmente o homem, e de que a verdadeira mudança tem de vir completamente de dentro, sem que haja qual-

quer pressão ou incidente. Perceber isso faz parte da inteligência. Perceber a verdade de que, se eu depender da pressão exterior, de acontecimentos externos que me fazem passar por muita dor e ansiedade, ou me torno cínico e azedo ou irei refugiar-me numa forma qualquer de entretenimento. Nisso não há uma mudança profunda. Compreendê-lo faz parte da inteligência. Os materialistas, os comunistas, as pessoas extremistas defendem que, se se mudar os acontecimentos externos, os seres humanos mudarão. Mas há milhares de anos que se anda a tentar isso e, aparentemente, os homens não se modificaram.

Além disso, há esta afirmação de vários gurus, de mestres do Oriente e talvez do Ocidente de que, se nos rendermos, todos os nossos problemas se resolverão. Mais uma vez, rendemo-nos a alguma coisa externa ou rendemo-nos a alguma coisa que criámos. Por favor, estamos a entender-nos? Isto é muito importante na sequência da pergunta que aquele senhor fez ontem: «Há tantos anos que o ouço e não mudei. Continuo no ponto de partida.» Ouvir semelhante afirmação faz-nos chorar interiormente. Não sei quantos de vós já choraram interiormente. E o que vos fará mudar, a vós ou a outra pessoa? Será, como dissemos, um acontecimento externo devastador, que tenha provocado sofrimento? Se o sofrimento for profundo, reduzirá a escombros tudo o que tiverem e, então, talvez digam: «Não posso continuar a viver desta maneira.» Assim sendo, continuarão a depender de um acontecimento externo! E os acontecimentos externos podem ser de grande magnitude, como as guerras, os tremores de terra, etc. Com o conhecimento disto, estes – posso usar o termo «exploradores»? – estes exploradores religiosos – é com o vosso consentimento que uso a palavra – dizem: entreguem-se, rendam-se. Compreendem as implicações que isto tem? Rendam-se, claro, ao guru, ao homem que diz: «Rendam-se». Porém, interiormente, será que os senhores elimiaram o vosso impulso, o vosso egocentrismo? Mais uma vez,

estamos perante o mesmo fenómeno: a pressão. E, desta vez, estão a exercer pressão interior para se submeterem a outra pessoa. Compreendem-no? Podemos continuar a partir daqui?

Estão a escutar tudo o que dizemos (que a pressão externa não vos vai mudar e que, quando se entregam interiormente a uma presença, a uma realidade, a deus, a isto ou àquilo, continuam a ser impelidos pelo desejo a esquecerem-se de vós mesmos, embora o «eu» ainda esteja presente – escondido, mas presente)? Escutaram estas afirmações ou elas não significam nada para os senhores? Talvez a origem do problema resida no seguinte: a nível intelectual e verbal, os senhores conseguem compreender os enunciados muito claros que acabámos de fazer – a não ser que queiram mudar as palavras –, porém, o ponto essencial é apreender essa pressão exterior que actua através do sofrimento, assim como o impulso que nos impele a escapar de nós mesmos e que é, uma vez mais, outra forma de pressão. Ouvem isto de forma a perceber a verdade de que, quer a pressão venha do exterior ou do interior, não há mudança? Ver isso, ouvir isso, ver o facto é inteligência. Então – perdoem-me por fazer esta pergunta –, os senhores que escutaram esta exposição clara, lógica e equilibrada vêem a verdade do facto de forma a que essa percepção possa despertar em vós a inteligência? Essa inteligência é a negação do externo e do interno, e é o que vos retira da situação em que se encontram.

Terão os senhores assimilado e investigado o que acabámos de expor com a devida seriedade? E terão visto que nenhuma forma de pressão, quer interior, quer exterior, conseguirá provocar uma mudança radical? Escutá-lo e ver o facto é inteligência. Os senhores vêem? Têm essa inteligência? Essa inteligência actua antes do acontecimento, de modo a que não tenhamos de passar pelo sofrimento. Se o descobrirem, trata-se de – entendam – uma dádiva divina. Desculpem usar a palavra «divina». É uma grande, uma enorme dádiva, porque, quando compreendemos que um acontecimento catastrófico, devastador, que

traz sofrimento, ou qualquer pressão exterior ou interior, não vai mudar ninguém, quando vemos isso, a verdade disso, antes do acontecimento ou da pressão ter lugar, então essa inteligência começa a operar, seja na nossa vida quotidiana, seja num escritório, a operar a toda a hora.

O poder destruidor do apego

PERGUNTA: Somos estudantes da Universidade de Medicina. Por que razão nunca reparamos nas coisas da mesma forma que o senhor? Por que razão não somos suficientemente sérios para nos modificarmos?

KRISHNAMURTI: O que acabaram de dizer aplica-se apenas a estudantes de Medicina? Ou aplica-se à maior parte de nós? Nós nunca notamos as nuvens de manhã, os papagaios e os seus voos imprevisíveis. Nunca notamos o cão na beira do caminho ou as cabras no meio da estrada. Nunca notamos a beleza de uma árvore. E por que razão, pergunta este interlocutor, não mudamos? Qual é a origem disto tudo? Numa civilização como a da Índia, que provavelmente existe há três ou quatro mil anos, com uma cultura que já quase desapareceu, que se tornou extraordinariamente mundana, materialista, virada para o dinheiro, corrupta, e tudo o mais, por que razão não mudamos? Façam a pergunta a vós próprios, se são realmente sérios: por que razão eu não mudo, o que me impede? Será devido à segurança financeira, à segurança física que procuramos? Esse é um argumento. Será que somos intelectualmente incapazes de discernir, de distinguir, de compreender, de ser críticos, de manter uma visão céptica da vida? Será que estamos emocionalmente famintos? Somos pessoas muito sensuais: queremos sexo e prazer e, então, exigimos dinheiro, posição, poder, ambição e tudo o mais – será isto o que nos impede de mudar? Porque todos nós desde a infância, a partir do momento em que nascemos,

desde bebés, procuramos a segurança – física e psicológica. O bebé quer estar seguro junto da mãe. Se alguém não gosta da mãe, o bebé sente-o. Já se testou isto no Ocidente, aqui não.

A pergunta é: por que razão, compreendendo tudo isto, não mudamos? Ou será que nunca compreendemos este facto? E continuamos a viver segundo a nossa velha tradição. E os nossos cérebros acostumaram-se de tal modo a este padrão de vida, que recusam mudar, porque é muito confortável viver de acordo com um padrão. É essa a razão pela qual não mudamos? Será que não temos energia física e psicológica suficiente? Temos muita energia. Os senhores vão trabalhar até ao fim da vossa vida, o que mostra que possuem muita energia. E há a energia que gastamos com discussões, crueldade e indiferença. Temos muita energia. E, mais uma vez, por que razão não mudamos, sabendo tudo isto? Alguns de vós talvez já tenham ouvido este orador durante trinta, quarenta, ou cinquenta anos e a mudança ocorrida foi mínima. Porquê? Respondam os senhores mesmos. Por que razão nos tornámos tão adormecidos? Será culpa da tradição, da vossa religião, dos vossos livros sagrados? Estou a fazer uma pergunta. Por favor, investiguem comigo. Serão estas as razões pelas quais não mudamos?

É natural e saudável querer segurança: precisamos de comida, roupa e abrigo. Toda a gente precisa. É natural. E haverá ainda segurança psicológica, a qual também desejamos? Queremos segurança na nossa relação, não importa se muito ou pouco íntima, queremos ter a certeza de que a mulher ou o marido fica connosco. Somos tão dependentes! Se pudessem entender a natureza do apego com todas as suas consequências e ver o perigo de um tal apego, que não é senão a negação do amor... Se realmente o vissem e o pusessem de lado imediatamente, talvez então pudesse haver alguma mudança. Mas não é isto o que fazemos. Ouçam bem o que vos digo: o apego sob qualquer forma é muito, muito corruptor e destruidor.

Quando estamos apegados a alguém, a um princípio, a um ideal ou a uma crença, não estamos apenas a separar-nos uns dos outros, porque, desse apego a uma crença, pessoa ou ideal, nasce o medo, o ciúme, a ansiedade, uma sensação de prazer possessivo, os quais provocam sempre, um estado de incerteza interior. Conhecemos já as consequências do apego.

Ora, estão os senhores dispostos a mudar esta situação imediatamente ou preferem antes limitar-se a escutar, a juntar as mãos de forma muito respeitosa e a regressar amanhã para falarmos outra vez do apego? Compreendem a minha pergunta? Por que razão somos tão indolentes? Façam a pergunta a vós mesmos.

Damo-nos conta de que, basicamente, no que temos de mais profundo, não queremos mudar e, por isso, recorremos a várias formas de fuga, como é o caso das drogas químicas que tomamos para escapar à nossa vida limitada, indigna e descuidada. Tomamos drogas, como o álcool, o LSD, a marijuana e todas essas coisas que se usa por aí, para termos experiências novas, mais intensas e uma visão diferente do mundo. Por que razão está a nossa mente tão adormecida, que nos impede de ver o perigo e mudar imediatamente? Por favor, investiguem. Este é o autêntico sofrimento: esta incapacidade de produzir uma mudança em nós próprios e, por conseguinte, na nossa sociedade e relações, incapacidade essa que não só nos torna escravos do tempo, mas também nos impede de florescer, de crescer, de avançar. Deste modo, o que havemos de fazer? Quererão os senhores mais choques, mais dor, mais sofrimento, a fim de que os mesmos vos façam mudar?

Há pessoas que dizem: como os seres humanos não vão mudar, crie-se então uma sociedade que os controle: o mundo comunista, o mundo totalitarista, o mundo socialista. Quanto mais inseguros nos sentimos, como acontece actualmente no mundo, quanto mais inseguros, tanto mais nos voltamos para a tradição, para os gurus ou aderimos

a um partido político. Tudo isto está a acontecer, se já se aperceberam. E sabendo-o, por que razão não mudamos? Compreendem? Será por completa falta de vontade, por completa estupidez?

Quando observamos este panorama pelo mundo inteiro, estamos perante um triste espectáculo. Temos uma tecnologia maravilhosa, que se está a desenvolver a uma enorme velocidade, mas o homem não consegue acompanhá-la psicologicamente e, por isso, acabará por destruir os seus semelhantes. Não sei se têm consciência disto tudo. Então, o que vão fazer? Continuar como antes? Provavelmente, sim.

«Devia fazer uma coisa diferente»

PERGUNTA: Sinto que a minha vida quotidiana não tem importância e que eu deveria fazer uma coisa diferente.

KRISHNAMURTI: Quando estiver a comer, coma. Quando estiver a passear, passeie. Não diga: «Tenho de fazer outra coisa.» Quando está a ler, dê toda a sua atenção ao que lê, quer seja uma história de detectives, uma revista, a *Bíblia* ou o que quer que seja. Atenção completa é acção completa e, por isso, não há lugar para: «Tenho de fazer outra coisa.» Só quando estamos desatentos é que temos este sentimento de: «Ai, meu deus, tenho de fazer alguma coisa melhor.» Se prestarmos toda a atenção quando estamos a comer, isso é acção. O que é importante não é o que estamos a fazer, mas se conseguimos ou não dar completa atenção ao que fazemos. Por «atenção», não quero referir-me ao que aprendemos mediante a concentração numa escola ou num negócio, refiro-me antes ao acto de prestar atenção com todo o nosso corpo, os nossos nervos, os nossos olhos, os nossos ouvidos, as nossas mentes, os nossos corações – de um modo completo. Se o fizermos, as nossas vidas

passarão por um momento de ruptura tremendo. A partir de então, alguma coisa passará a exigir toda a nossa energia, vitalidade e atenção. A vida exigirá essa atenção a cada minuto. Porém, habituámo-nos tanto a estar desatentos, que estamos sempre a tentar fugir da atenção para a desatenção. Dizemos: «Como é que eu hei-de prestar atenção? Sou preguiçoso.» Sejam preguiçosos, mas dêem completa atenção à preguiça. Dêem toda a atenção à desatenção. Quando, depois, tiverem consciência de que deram atenção completa à desatenção, estarão atentos.

De que modo estão a escutar?

Antes de começarmos o nosso diálogo, creio que devemos esclarecer alguns pontos. Parece que estamos a bloquear-nos a nós próprios. Alguns dizem que aquilo de que falamos não é possível. Nunca pode ser aplicado no dia-a-dia. «Há vinte, trinta, quarenta, cinquenta anos que o ouço e não acontece nada. Sou o mesmo que era antes.» Isto é um bloqueio que impede a pessoa que o profere de fazer a sua própria investigação e de se explorar a si mesma. Bloqueou-se a si própria quando disse: «Não é possível.» Isso é óbvio.

E também há os que dizem: «Compreendo em parte, mas quero compreender tudo antes de poder fazer alguma coisa.» Mais uma vez, isso é um bloqueio. Mais uma vez, isso impede-nos de nos investigarmos a nós próprios e funciona como um bloqueio de nós mesmos.

E há ainda os que dizem: «O que o senhor diz é completamente impraticável. Por que razão não deixa de falar e desaparece?» Essas pessoas, e eu ouvi isto muitas vezes, não só bloqueiam a sua própria investigação de si mesmas, como também, porque não

são capazes de o fazer, condenam o resto do mundo. «Se eu não o consigo fazer, vocês também não o podem conseguir». E, assim, o bloqueio continua.

Permitam-me falar um pouco e, depois, vamos ao diálogo. Gostaria que compreendessem, se me permitem chamar-vos a atenção para tal, que não somos mil ou duas mil pessoas na tenda, mas apenas duas pessoas a conversarem uma com a outra. Cada um de vós, a conversar com o orador. Quando dois de nós falamos, todos os outros estão obrigatoriamente incluídos. E gostava de vos pedir, se me permitem mais uma vez, para não se inibirem, nem se bloquearem, dizendo: «Não sou capaz de o fazer, é impossível. O senhor é uma anomalia biológica e isto não se aplica a gente comum. É preciso ter genes especiais para compreender tudo isto.» As pessoas descobrem inúmeras desculpas e encontram mil e uma estratégias, com o intuito de não olharem para as suas próprias inibições, de não as observarem de perto, de não as compreenderem, nem as tentarem colocar de lado. Se o conseguíssemos fazer, talvez pudéssemos comunicar melhor uns com os outros.

Também gostava de fazer notar que julgo que nós não escutamos, não tentamos, de facto, descobrir o que a outra pessoa está a tentar dizer. E escutar requer uma certa atenção, cuidado, afeição. Se quiser compreender o que outra pessoa está a dizer, tenho de a escutar, não posso bloquear-me o tempo todo. Tenho de querer saber o que se está a dizer, tenho de ter respeito, afeição, amor, porque, de outra forma, ninguém conseguirá comunicar determinadas coisas que são realmente muito, muito sérias e exigem muita investigação. Deste modo, posso sugerir que escutemos com afeição e esmero? Quando dizemos: «Há muito tempo que o escutamos e gostaríamos de saber por que não mudámos», queremos, na realidade, defender os nossos próprios pontos de vista, fazer valer as nossas próprias opiniões e dominar os outros com os nossos julgamentos e conclusões. Tudo

isto indica, parece-me, e posso estar errado, que não há autêntico amor. Não estou a culpar ninguém, só estou a afirmá-lo. Não fiquem zangados, não sejam arrogantes!

Penso que deveríamos aprofundar as razões por que não escutamos ou dizemos: «Sim, ouvi, ouvi-o durante vinte anos, acabou-se. Não o vou ouvir mais.» Não dizem isso a uma criança quando a amam, pois não? Ela quer dizer-vos alguma coisa, que talvez já vos tenha dito uma dezena de vezes, mas da próxima vez que ela o disser, os senhores ouvem. Os senhores não a afastam, não ficam impacientes, porque a amam. E eu julgo que em todas estas discussões, diálogos e palestras nos falta esse perfume essencial. Acho que não sabemos o que é escutar com amor, o que não significa que não possamos ser críticos, nem que devamos aceitar tudo o que se diz. Nem significa que tenhamos de concordar ou discordar. Escutemos, escutemos com cuidado, afeição e sentindo que comunicamos uns com os outros. Para tal, temos de ter amor. E provavelmente é isso que falta. Somos todos terrivelmente intelectuais, demasiado românticos ou demasiado sentimentais. Tudo isso nega o amor.

Ora, talvez possamos ter, esta manhã, um diálogo sobre um qualquer tema que lhes interesse, lembrando-nos de que, sem este tipo de afeição, cuidado, amor e compaixão, apenas brincamos com as palavras e permanecemos superficiais, antagónicos, opinativos, dogmáticos, etc. Nesse caso, o diálogo continua a ser algo de meramente verbal; não tem profundidade, não tem qualidade, não tem perfume. Deste modo, tendo isto em mente, sobre que assunto gostariam de falar?

APÊNDICE

Desde a morte de Krishnamurti, as escolas que procuram aplicar a sua abordagem à educação têm prosseguido o seu trabalho na Índia, Estados Unidos e Inglaterra.

A escola de Brockwood Park, em Inglaterra, é internacional e mista e oferece cursos a nível secundário e superior em regime de internato a jovens entre os quinze e os vinte e quatro anos.

O Krishnamurti Study Centre acolhe visitantes adultos que desejam estudar a obra de Krishnamurti em ambiente sossegado, durante um dia, um fim-de-semana ou uma semana.

A organização Krishnamurti Foundation Trust é responsável pelos arquivos de Krishnamurti e distribui livros, gravações áudio e vídeo.

A seguinte lista apresenta a morada de todas estas organizações:

Brockwood Park School
Bramdean
Hampshire, SO24 0LQ
Inglaterra

Informação sobre contactos adicionais para estas três organizações: